CHARLES MOELLER

LITERATURA DEL SIGLO XX Y CRISTIANISMO

II

LA FE EN JESUCRISTO

JEAN-PAUL SARTRE — HENRY JAMES
ROGER MARTIN DU GARD
JOSEPH MALÈGUE

4.ª EDICIÓN REVISADA Y AUMENTADA

EDITORIAL GREDOS
MADRID

TÍTULO DE LA OBRA EN SU ORIGINAL FRANCÉS

LITTÉRATURE DU XX^e SIÈCLE ET CHRISTIANISME

EDITIONS CASTERMAN. PARIS ET TOURNAI

CHARLES MOELLER

LITERATURA DEL SIGLO XX Y CRISTIANISMO

II

LA FE EN JESUCRISTO

JEAN-PAUL SARTRE — HENRY JAMES
ROGER MARTIN DU GARD
JOSEPH MALÈGUE

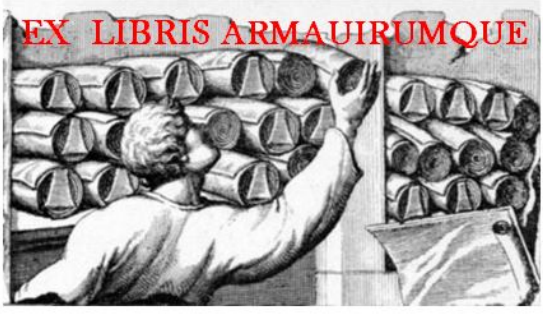
VERSIÓN ESPAÑOLA DE
JOSÉ PÉREZ RIESCO

EDITORIAL GREDOS
MADRID

Quedan hechos los depósitos que marca la Ley

Reservados todos los derechos para la versión española

Copyright by
Editorial Gredos, Madrid, 1955



Talleres Gráficos «Jura», San Lorenzo, 11, Madrid.

PROLOGO A LA TRADUCCION ESPAÑOLA

La aparición en castellano del primer volumen de esta serie, agrupada bajo el título general de LITERATURA DEL SIGLO XX Y CRISTIANISMO, despertó en los lectores un interés extraordinario. Ello demuestra que hay en el público español, contra lo que se afirma frecuentemente, una sensibilidad viva para los problemas culturales de índole religiosa.

La reacción producida por el libro se manifestó desde el primer momento, y no ha cesado todavía. Yo estoy seguro de que la publicación de este segundo volumen será como una nueva piedra lanzada en medio del estanque: el agua, no aquietada aún de la anterior sacudida, volverá a agitarse con más fuerza.

El libro fué acogido casi unánimemente con elogio; no con los amistosos ditirambos a que la crítica nos tiene tan acostumbrados —el autor era casi totalmente desconocido en España—, sino con el sincero aplauso que una obra bien hecha arranca a todo lector consciente, incluso cuando, como ha sucedido con ésta en no pocos casos, se comienza a leerla con prevención o prejuicios.

No sería de buen tono reproducir aquí las alabanzas prodigadas a aquel primer volumen. Permítaseme, sin embargo, transcribir las primeras líneas de un comentario publicado en *Incunable* —esa

revista tan ágil y tan fina— por un crítico que no conoce personalmente al autor, ni al traductor, ni a los editores, y al que, por tanto, hay que suponer sincero: «Creo —decía— que nunca he escrito la recensión de ningún libro con tanto cariño, con tanta emoción como la que siento al tomar la pluma para hablar de este libro de Charles Moeller». Este ha sido el tono general, no sólo de la crítica, sino también de las numerosas cartas recibidas por el traductor y los editores, animándoles a proseguir la publicación en castellano de esta gran obra de Moeller. Que estas líneas sirvan de contestación a todos, expresándoles nuestro agradecimiento.

Frente al coro general de alabanzas, un solo reparo: la ausencia de nombres españoles en el sumario de autores que han de ser estudiados en los seis volúmenes previstos. Fué *A B C* el primero en llamar la atención sobre esto. A los pocos días de salir el libro, en una edición dominical, apareció un suelto titulado *¿Olvido voluntario?*, en que, con la ponderación característica de *A B C*, se censuraba lo que el autor del suelto consideraba una actitud de intencionada reticencia respecto de España. Después de aludir a una conocida revista norteamericana, que «no suele mentir cuando se refiere a España..., pero dice la verdad a medias... según le parece oportuno», el crítico proseguía: «Un ejemplo más reciente es el que nos da un libro importante, una excelente obra, cuyo primer volumen acaba de aparecer en español: *Literatura del siglo XX y Cristianismo*, de Charles Moeller. Libro lleno de sabiduría, en el que se estudian con gran claridad y calidad (cosas que debemos aprender a reunir cuando juzgamos a los escritores) los problemas del espíritu en grandes intelectuales de nuestro tiempo... El sumario de los seis volúmenes que se anuncian en este primero señala los nombres siguientes... Ningún español. No nos extralimitemos en nuestra queja... Pero sí vamos a quejarnos con toda justicia de que en obra tan completa, tan bien forjada, no aparezca como hombre con problema vivo ante lo divino...

el español Miguel de Unamuno... Su ausencia tiene todo el aspecto de uno de esos «olvidos adrede» con que suelen regalarnos por ahí.»

A esta apreciación, objetiva en apariencia, y plenamente justificada para quien no conocía al autor, contesté yo en carta dirigida al Director de *A B C*, que la reprodujo a los tres días de aparecer el citado suelto, exactamente el 25 de mayo. Allí explicaba quién era Charles Moeller, auténtico amigo y admirador de España, y cómo ya antes de aparecer la versión española de su libro estaba decidido a incluir entre los autores estudiados precisamente a Unamuno y quizá alguno más de nuestros grandes escritores. A los pocos días me escribió Ch. Moeller confirmando todo lo que decía mi carta de *A B C* y asegurándome de nuevo que escribiría sobre Unamuno «el estudio que soñaba elaborar hace tanto tiempo, porque leí a Unamuno durante los años de mis estudios universitarios, y lo he discutido varias veces en círculos de estudio... Hablaré de Unamuno en el tomo IV, que tratará de la esperanza, en el capítulo primero, que será una transición entre la esperanza humana y la esperanza teologal. *El sentimiento trágico de la vida* y *La agonía del Cristianismo* me permitirán poner de manifiesto el drama de este hombre». Y unas líneas más abajo, refiriéndose a las manifestaciones de simpatía hacia España que me había hecho unas semanas antes en Madrid, afirmaba: «todo lo que le comuniqué es de una sinceridad total, y cada día compruebo mejor hasta qué punto España ha llegado a ser para mí una patria espiritual».

* * *

Del contenido de este segundo volumen no hay para qué hablar aquí. El autor nos expone con diafanidad el método seguido (cfr. págs. 40 s.). De la extraordinaria calidad de cada uno de los estudios juzgará el lector por sí mismo. Me limitaré, pues, a reproducir a continuación una ligera ficha bibliográfica de cada uno de

los autores estudiados, indicando sólo las obras más importantes, con sus traducciones españolas en los casos en que me ha sido posible conocerlas.

En el estudio dedicado a H. James, las obras de este autor se citan generalmente en francés: en muchos casos, Ch. Moeller se refiere a pasajes determinados de una traducción francesa; por otra parte, la gran mayoría de los lectores de lengua española que quieran confrontar el comentario de Moeller con las obras de James, encontrarán más fácil y accesible que la edición original una versión francesa; finalmente, los que quieran acudir a la fuente misma tienen a continuación la equivalencia de los títulos inglés y francés de las obras citadas.

J.-P. SARTRE: *L'imagination*, 1936; *La nausée*, 1938 (*La náusea*, Buenos Aires, Losada, 1948, 260 págs.); *Le mur*, 1939 (*El muro*, Losada, 1948); *Esquisse d'une théorie des émotions*, 1939; *L'imaginaire*, 1940 (*Lo imaginario*, Buenos A., Ed. Iberoamericana, 1948, 303 págs.); *L'être et le néant*, 1943; *Les mouches*, 1943 (*Las moscas*, B. A., Losada, 1951); *Huis clos*, 1944 (*A puerta cerrada*, México, 1948); *Les chemins de la liberté*, t. I-II, 1945 (*Los caminos de la libertad*, t. I, *La edad de la razón*, 437 págs., t. II, *El aplazamiento*, 514 págs., Losada, 1948), t. III, 1949 (*La muerte en el alma*, Losada, 1951, 360 págs.); *L'existentialisme est un humanisme*, 1946; *Théâtre*, t. I, 1947 (*Teatro*, Losada, 1948, 452 págs.); *Baudelaire*, 1947 (*B.*, Losada, 1950, 136 págs.); *Les jeux sont faits*, 1947 (*La suerte está echada*, Losada, 1951, 260 págs.); *Situations*, t. I, 1947, t. II, 1948, t. III, 1951; *Les mains sales*, 1950 (*Las manos sucias*, Losada, 1951); *Le Diable et le Bon Dieu*, 1951 (*El Diablo y Dios*, Losada, 1952, 159 págs.).

H. JAMES: *Portrait of a Lady*, 1881 (= *Portrait de femme*); *Washington Square*, 1881 (= *L'héritière*; trad. esp. *La heredera*, Barcelona, Ed. Surco, 1952, 363 págs.); *The Bostonians*, 1886

(= *Les Bostoniennes*); *The Spoils of Poynton*, 1887 (= *Les dépouilles de P.*); *What Maisie knew*, 1897 (= *Ce que savait Maisie*); *The Turning of the Screw*, 1897 (= *Le tour d'écrou*; trad. esp.: *Los fantasmas del castillo: «La vuelta del tornillo»*, Barcelona, Ed. Surco, 1952, 363 págs.); *The Wings of the Dove*, 1902 (*Les ailes de la colombe*); *The Ambassadors*, 1903 (*Les Ambassadeurs*); *The golden Bowl*, 1903 (= *La coupe d'or*); *Jeffrey Aspern Papers* (= *Les papier de J. A.*; hay 3 trad. esp.: *Los papeles de J. A.*, Barcelona, Lauro, 1944, 137 págs.; *Los papeles de A.*, B. A., Emecé, 1948, 164 págs.; *Los papeles de A.*, precedida de *El sitio de Londres*, B. A., Losada, 1950, 317 págs.).

ROGER MARTIN DU GARD: *Devenir*, 1909; *Jean Barois*, 1913; *Le Testament du Père Leleu*, 1923; *La Gonfle*, 1928; *Confidence africaine*, 1931; *Un Taciturne*, 1932; *Vieille France*, 1933; *Les Thibault*, 10 vols., 1922-1940.

JOSEPH MALÈGUE: *Augustin ou le Maître est là*, 1934; *Pénombres*, 1939; *Le sens d'«Augustin»*, 1947; textos inéditos en Y. MALÈGUE, *Joseph Malègue*, 1947.

V. G.ª YEBRA

A LOS GOLFILLOS DE LOS SUBURBIOS DE PARIS,
CON QUIENES CONVIVI EN LAS VACACIONES DE 1935,
PORQUE TENIAN FE

y

A MIS ALUMNOS DE LA UNIVERSIDAD DE LOVAINA,
PARA QUE SU FE SEA VERDAD Y VIDA
EN JESUCRISTO

Lejos de serme Cristo ininteligible, si es Dios, es Dios quien me resulta extraño, si no es Cristo.

MALÈGUE

Nadie ha visto jamás a Dios; un Dios, Hijo único que está en el seno del Padre, es quien Lo ha revelado.

SAN JUAN

PREFACIO

Los cristianos de este siglo quieren pan, pan verdadero que sacie; quieren agua, agua verdadera que apague su sed; quieren luz, la luz de la verdad que no se extingue. Quieren oír hablar de la Palabra divina, desnuda, poderosa, que penetra hasta la juntura del espíritu y la médula. Esta Palabra de Dios es Jesucristo.

Se expone el evangelio de San Mateo a un público "culto": desde la tercera lección se ha doblado el número de oyentes; acuden incrédulos: se producen conversiones. Se ha hablado de Jesucristo. Bastaba pensar en Él.

En Roma se restablece la Vigilia pascual: las iglesias están abarrotadas; los fieles cantan y se arrodillan; han dejado a la puerta el respeto humano; miran y ven; salen del santuario con la certeza de haber vivido un nuevo "bautismo". La cosa es muy sencilla: se les ha hablado de la resurrección de Jesucristo y se les ha pedido que se asocien a ella, en la fe bautismal. Estos hombres creían; *sólo que no lo sabían. Pero en presencia de Jesucristo han descubierto que eran creyentes. Se les ha hablado de Jesucristo.* Bastaba pensar en Él.

El centro de este libro es Jesucristo. *Es en Él en quien la Igle-*

sia nos pide que creamos; en Él y en nadie más. Pero con Él, en Él, en el Padre y en el Espíritu Santo.

También yo, después de varios rodeos, me he dado cuenta de que bastaba pensar en Él. La única finalidad de estas páginas es lograr que todos aquéllos a cuyas manos lleguen, repitan desde lo más íntimo de su ser: «Venid, Señor Jesús.»

C. M.

INTRODUCCION

EL MISTERIO DE LA FE

Las lecturas que hemos hecho de niños son a veces más ricas en verdades esenciales que las de nuestra edad madura. Yo espero que los niños del siglo XX seguirán leyendo siempre a Julio Verne. Y me atrevo a creer que estos pequeñuelos han pasado largos inviernos en la morada de la *Casa de granito,* donde, frente al Pacífico azotado por los huracanes del invierno austral, los náufragos de *La Isla Misteriosa,* bien abrigados, leían, hablaban, esperaban y «charlaban de la isla y de su remota situación». Compadezco a los niños modernos de este siglo que no hayan realizado este lejano viaje, en compañía de uno de los escritores más encantadores que nos ha legado el siglo XIX.

Afortunadamente, Julio Verne vuelve a ganar el horizonte literario; y con él reviven innumerables encantos, desde la divisa inolvidable, de una misteriosa poesía, escrita en los salones del *Nautilus, "Mobilis in mobili",* hasta la figura tan atrayente del Conde Sandorf, ese personaje sereno y poderoso, generoso y enigmático, que recorre secretamente, en su «submarino de bolsillo», las ondas del Mediterráneo...

No es un sueño mío; es la obra maestra de Julio Verne, *La Isla Misteriosa,* la que me ayudará a servir de guía a mis lectores en el descubrimiento de esta isla interior que es el alma visitada por la fe. El propósito de esta introducción lo ha expresado muy bien Claudel:

«Probablemente no hay uno solo entre mis lectores que no conozca esta admirable novela de Julio Verne, *La Isla Misteriosa.* Unos náufragos se ven arrojados a una isla desconocida, en la que se creen solos y abandonados a sus propios recursos. Después, en momentos críticos, les llegan socorros no se sabe de dónde: el fuego de una hoguera, una caja llena de herramientas que les depara la suerte en las arenas de la playa, una cuerda que alguien arroja desde lo alto de una roca, enemigos exterminados. Todos estos hechos pueden explicarse de manera más o menos natural y los espíritus más bastos del grupo se contentan con beneficiarse de esta colaboración oculta sin preocuparse de descubrir al autor de ella. No así el ingeniero Cyrus Smith: se le ve en un grabado conmovedor, suspendido, con una linterna en la mano, en el extremo de una escala de cuerdas, en el fondo de un pozo, vigilando esta agua negra de la que en ciertos momentos le ha parecido oír salir ruidos y ver movimientos sospechosos» (J. Rivière, *A la trace de Dieu,* prólogo de P. Claudel, p. 11).

Imposible soñar con un punto de partida más «existencialista» que este apólogo de Julio Verne. El hombre moderno abriga, no cabe dudarlo, el sentimiento de ser un náufrago arrojado sobre una isla desconocida en la que se cree solo y abandonado a sus propios recursos. Ya Pascal habló de una isla desierta en la que los hombres estarían reunidos como condenados, y de los que cada día se iría entresacando un lote para enviarlos a una muerte incomprensible. Sartre nos ha recordado *usque ad nauseam* la soledad del hombre abandonado sobre una tierra en la que está

«de más» y en la que está entregado a sus solos recursos, absurdamente libre bajo un cielo vacío...

Pero he aquí que «llegan socorros no se sabe de dónde»; he aquí que, sobre la arena de la playa, aparece el pespunte de pasos. La isla interior que es nuestro yo ¿estará habitada? Esta tierra sobre la que estamos «arrojados» ¿será visitada misteriosamente por una presencia? ¿Habrá «huellas de Dios» sobre el suelo desierto de la vida?

He ahí dónde aparece la encrucijada de los caminos...

I. LOS INDIFERENTES

Hay, en primer lugar, *los que no notan nada:* «los espíritus más bastos del grupo, escribe Claudel, se contentan con beneficiarse de esta colaboración oculta sin preocuparse de descubrir al autor de ella». Tal es el proceder de la inmensa mayoría de la humanidad. Vivimos en un universo surcado continuamente de relámpagos misteriosos, henchido de socorros ocultos, vibrante de múltiples llamadas. Pero estamos dormidos; dormidos con ese sueño profundo del hábito y de la rutina, que nos oculta la realidad auténtica. Estamos ciegos y sordos. Y de este sueño, de esta ensoñación de la vida, nada nos despierta más que esas sacudidas inesperadas, el amor, la muerte, el arte. Pero nos damos buena prisa en rellenar las brechas así abiertas en nuestra ciudadela interior y en borrar las huellas de pasos impresos en la arena.

Son incontables los hijos de los hombres que utilizan sin escrúpulos socorros ocultos sin los que no podrían vivir y que nunca, sin embargo, se paran a preguntarse de dónde les vienen. Estos tales no viven despiertos al problema de la fe. Dormitan amodorrados y sumidos en tal embotamiento, que las sacudidas

inesperadas de la vida no son parte a despertarlos, si no es para hacerles saborear todavía con más regusto el sueño en que viven inmersos.

La diversión, en sentido pascaliano, está siempre ahí, para tranquilizarlos. Y la diversión ha cobrado en nuestros días sus títulos de nobleza. El demasiado célebre *soma* del *mejor de los mundos* se expende en cómodas tabletas, siempre al alcance de la mano; el éxtasis delicioso que nos proporciona no resulta caro. Por otra parte, el gobierno distribuye generosamente el *soma;* está incluído en el salario mensual...

He hablado de la masa de la humanidad. Cada uno de nosotros forma parte, en ciertos momentos, de esa masa y utiliza el *soma.* La vida se nos da en cada momento; y la vida es magnífica, porque ¿hay nada más simple, nada más hermoso que la vida? Sólo que de la tela de la vida cortamos con una prodigalidad escandalosa; la troceamos y vendemos al mejor postor, como si nos perteneciera. ¡De cuántos peligros mortales así de alma como de cuerpo no hemos escapado desde que vivimos! Pero estimamos que se trata de un derecho nuestro estrictamente personal, puesto que, ya frente al primer obstáculo, acusamos al universo de habernos frustrado; citamos a Dios ante nuestro tribunal para pedirle explicaciones...

Los héroes de Henry James, cuyas siluetas esbozaré en el segundo capítulo de este ensayo, están cortados de esta tela. Utilizan la vida, la disfrutan con refinamiento y con una deliciosa voluptad; pero nunca se preguntan de dónde les vienen esas maravillas que ellos envilecen al hilo de sus conversaciones profanas. El ateísmo mundano impregna los salones donde se mueven estos fantoches; y ellos encuentran delicioso respirar esa atmósfera asfixiante. No se preocupan.

El niño, el adolescente, el hombre hecho, el anciano, todos y cada uno se erigen en centro del mundo. El instinto vital nos

susurra esta mentira asombrosa: «es naturalísimo que existamos, que seamos engendrados continuamente por la vida que nos envuelve y alimentados por ella: esto no suscita ningún problema. No somos nosotros los que debemos justificar nuestra existencia, sino Dios. Dios... ¡ah! sí; puede que exista en alguna parte; pero que nos deje tranquilos; ¡se vive tan ricamente sin Él! No pensemos en ello; la vida es natural».

Esta era, evidentemente, la manera como Nab, Pencroff y Jup, el mono, utilizaban tranquilamente los recursos ocultos de la isla misteriosa sin preocuparse nunca del dador.

II. LOS RACIONALISTAS

Hay «náufragos» de la vida que notan las huellas de pasos sobre la arena. Y es que en verdad es difícil no notarlas nunca, porque, a veces, esas huellas están impresas con toda nitidez. Sólo que...

Se adivina lo que va a seguir, pues también lo ha dicho Claudel: «Todos estos hechos pueden explicarse de manera más o menos natural». En efecto, se encuentra siempre el modo de explicar «lo superior por lo inferior», de reducir el misterio a datos aparentemente naturales. Dios no se deja nunca «coger por el cuello», como hemos visto en el *El Silencio de Dios*; siempre es posible interpretar sus huellas de una manera tranquilizadora.

Los que así reducen los «socorros ocultos» a fenómenos naturales son los partidarios del racionalismo. Sé muy bien que este método de explicación tiene carta de ciudadanía en no pocos dominios científicos; lo importante y decisivo es saber si este método tiene validez en el plano religioso.

Hay que tratar de explicarse naturalmente los fenómenos misteriosos; es lo que hacen al principio Cyrus Smith y Gedeón

Spillet; no hay por qué atribuir a Dios obras que tienen un origen humano; es lícito «defenderse» en un combate leal. Pero hay que guardarse asimismo de atribuir al hombre obras de origen divino. La ceguera es aquí, no momentánea, como en el caso anterior, sino definitiva.

Jacques Rivière ha visto con admirable justeza que las «huellas de Dios» son tan ligeras, se depositan sobre las cosas terrestres a la manera de una pelusilla tan fina, tan liviana, que el más leve error en su manipulación entraña el peligro de borrarlas irremediablemente. Hay siempre medio de reducir los fenómenos misteriosos a uno cualquiera de los problemas humanos. Una vez descubierta esta hipótesis explicativa se vuelve tan seductora, da, aparentemente, tan buena razón de todo, que el espíritu, una vez engolosinado con ella, no la abandonará sino a duras penas.

* * *

La hipótesis materialista, que es la que más peligrosamente seduce al hombre moderno, viene a hacer de la religión una «mitología consoladora», menos alegre que la de los griegos quizá, pero que envuelve al creyente en una nube irisada de esperanzas irreales. El silencio de Dios, piensan estos materialistas, salta a los ojos; el que pretenda creer en una «voz de Dios», en una Palabra, en un llamamiento lanzado al náufrago de la vida, se parece al avestruz que, ante el peligro, se mete la cabeza bajo el ala y se cree seguro porque *no ve ya* lo que le amenaza.

Ya no se echa en cara a los cristianos el ser aguadores de la fiesta; al contrario, se les censura de alardear de la cómoda certidumbre del rentista que explotase el cielo como «un dominio colonial». Malraux, Camus, Sartre, inculpan a los creyentes de negarse a afrontar virilmente la condición humana. Entre los que niegan las huellas de Dios encontramos los mártires de una nue-

va especie; forman entre sus filas los héroes, los «santos» laicos. Los fieles de las religiones se ilusionan. Sartre dirá que «son unos farsantes» («des salauds» = «unos puercos»), porque no quieren ver que el hombre está solo en su isla desierta.

Esto mismo viene a decir Martin du Gard, bien que en forma menos estridente: su héroe, Jean Barois, se convierte movido por el miedo a la muerte, pero en modo alguno porque haya descubierto la verdad. Con esta verdad se enfrenta Luce, quien muere bendiciendo esta vida que le es arrebatada, con la certeza de que su existencia ha sido rica y fructífera «como la del manzano plantado en buen terreno, que rinde sus frutos». La confiada gallardía de que da muestras Luce ante la muerte, que acepta sin esperanza de supervivencia, se opone a la abyecta ilusión de Barois.

* * *

El racionalismo materialista no está muerto todavía: como esas estrellas extintas hace tiempo, pero cuya luz se halla todavía en camino hacia nosotros, el racionalismo «alumbra» aún a millones de hombres. Tenemos un ejemplo de ello en el reciente libro, sobre Gide, de Pierre Quint. Según este ensayista, notable por otra parte, *es evidente* (pues no lo prueba en parte alguna) que la religión es una ceguera voluntaria: el creyente tiene miedo a la vida; se autoescamotea la realidad, porque no se atreve a asumir sus propias y personales responsabilidades, a encararse con una «verdad que quizá es triste»; Dios es un gendarme, la castidad una opresión, etc., etc.

Y ésa es también la posición del marxismo: está basado en una filosofía y una ciencia que se han momificado, aferradas miedosamente a un estado del pensamiento que data de 1848 y que se ha quedado al margen de toda la evolución intelectual posterior. Sólo que el marxismo constituye el «catecismo» de ochocientos millones de hombres.

¿Será necesario, en fin, señalar la ideología dominante en la UNESCO? Uno de sus inspiradores y pensadores fué, en un tiempo, Julien Huxley, temible partidario del positivismo humanitario. La idea implícita de esta tendencia es la de que el dominio de lo divino se va estrechando y reduciendo de día en día, como se encoge la piel de zapa: lo que parecía antes inexplicable y debía por tanto relacionarse con una causa divina, se explica ahora por influencias científicas.

El racionalismo que pretende explicar por «causas naturales» las huellas de Dios en el mundo, estará representado, en este libro, por la obra de Martin du Gard. No es mi propósito prejuzgar la evolución posterior de este esforzado escritor que, como es sabido, lleva casi quince años encerrado en un silencio total. Me limito a esbozar el pensamiento del creador de los *Thibault* y de *Jean Barois,* simplemente a título de testigo de una actitud característica frente a la fe. Siempre habrá cristianos que tengan igualmente sus horas de racionalismo: la fascinación de la ciencia positiva constituye una tentación permanente del espíritu.

III. LOS QUE NO QUIEREN BUSCAR A DIOS

Esbozadas ya las reacciones, tanto de los que no se preocupan de explicar los «socorros ocultos» como de aquellos que se los explican demasiado bien, importa estudiar ahora una tercera actitud característica frente a las «huellas de pasos sobre la arena». Esta actitud no nos la permite adivinar Julio Verne; pero, por desgracia, se nos entra imperiosa por los ojos. Me refiero al antiteísmo.

Existen dos actitudes frente al problema religioso: la del que busca a Dios, porque anhela descubrir el sentido último de la vida, y la del que no quiere buscar a Dios, porque juzga, de

manera más o menos explícita, que el hombre es el único responsable de su existencia y que es perfectamente capaz de arreglárselas en este mundo.

El que busca a Dios «acogerá gustoso a este respecto toda luz, por pequeña que sea y sea cual fuere el medio de conseguirla, comportándose respecto a esa luz *como un investigador, dichoso de descubrir una pista eventual,* y no como un juez que pretendiera someterlo todo a sus propios criterios de investigación y fijar a priori las condiciones en que esta luz debería presentársele para que se dignase ocuparse de ella» (R. Aubert, *Au seuil du christianisme,* p. 77).

Por el contrario, el que no busca a Dios será como ese juez a que alude el hermoso texto que acabo de citar: ese juez se convertirá bien pronto en *inquisidor;* en presencia de las huellas de pasos, se esforzará por reducirlas a una cualquiera de las hipótesis positivistas; pero, acorralado en sus últimos reductos por la evidencia del hecho religioso, se revolverá con todas sus fuerzas contra ese Dios que amenaza su libertad. Pregonará a la vez el ateísmo y el antiteísmo. Ante los indicios de una presencia misteriosa en la isla «desierta» de su ser, querrá primero negar, después explicar. Y ante el fracaso de sus «explicaciones», dará media vuelta y dirá: «decís que existe Dios; voy a concedéroslo; pero, entonces, yo exijo cuenta a Dios del mal presente en el mundo; le intimo a explicarse; que me castigue, si le provoco; que colabore a mis buenas obras; estoy pronto a hacer la prueba; si las huellas de pasos sobre la arena son de «alguien», que ese «alguien» aparezca; queremos ver al visitante de estas playas desiertas; que le ame o que le odie, él debe mostrarse, no tiene derecho a permanecer en su incógnito».

Se habrá reconocido la problemática de la obra teatral de Sartre, *Le Diable et le bon Dieu.* Ya se sabe el desenlace: ante el «silencio de Dios», Goetz concluye, parodiando a Pascal: «He

hecho un descubrimiento: Dios no existe. ¡Alegría! ¡Lágrimas de alegría!» El héroe del drama pasa así del antiteísmo al ateísmo. Pero Sartre, personalmente, procede a la inversa: dejando su aparente indiferencia religiosa, aparece obsesionado por el cadáver de Dios. Pasa del ateísmo militante al antiteísmo: no sólo afirma que «no hay Dios», sino que añade secretamente: «*no debe* existir».

El antiteísta *sabe* que existe Dios; pero no quiere que exista. Podría comparársele con un náufrago que se encontrase asimismo en una isla «misteriosa» y que, al revés de los que se alegran de verse secretamente ayudados por el invisible bienhechor, se encolerizase contra esta presencia oculta. Este náufrago consideraría una cobardía aceptar esa ayuda; preferiría prescindir de ella. Y entonces comenzaría una lucha de todos los días contra el visitante indeseado.

* * *

El antiteísmo domina nuestro tiempo. La última temporada teatral (1951-52) revela que, si se quiere despertar resonancias en el alma de los espectadores y aumentar también los ingresos, hay que sacar a Dios a las tablas, para abofetearle o adorarle. En uno y otro caso la preocupación y como obsesión de Dios es evidente. Esta observación de Jean Mauduit es profundamente justa (*Études,* octubre 1952). La jira «triunfal» del drama *Le Diable et le bon Dieu* a través de toda Europa (en el momento en que escribo todavía está en curso) nos ofrece un buen indicio de ello: gracias a una escenificación anunciada a bombo y platillo y difundida todas las noches por «el megáfono Pierre-Brasseur», el antiteísmo de Sartre llena las salas europeas (esperando llegar a los Estados Unidos donde, sin duda, como pasó con *Les mains sales,* el final será «edificante»). Esta bofetada al rostro de Cristo no sería tan

rabiosa si no transparentase secretamente (lo de menos aquí es que Sartre sea o no sincero) la obsesión del actor celestial.

El capítulo dedicado a Sartre en este libro nos permitirá describir la actitud de negación de lo sobrenatural. Es imposible negar que el pensamiento de Sartre impregna «la atmósfera» de nuestro tiempo. La orgullosa suficiencia del hombre moderno se arropa en su propia soledad, en su libertad «absurda», entraña una peligrosa tentación del heroísmo al revés. Este hombre rebelado contra Dios se reviste de una especie de *aura* sagrada, como es fácil echar de ver en las obras de Camus, Malraux y Sartre. La juventud tiene una sensibilidad particular para esta nueva variedad del antiguo estoicismo.

IV. LOS QUE BUSCAN A DIOS

Tiempo es de que pasemos a tratar de *los que buscan a Dios*. Estos se alegran de descubrir los *vestigia Dei*; no se dan tregua para identificar al oculto bienhechor. Saben sin duda, como en la novela de Julio Verne, que el huésped secreto de la isla no les exime de trabajar por sí mismos; si el capitán Nemo presta ayuda a los náufragos, cuando les amenazan peligros que no pueden vencer por sí solos, es porque primero ha visto su lealtad, su espíritu de trabajo y su valor. Buscar a Dios no significa dejarse caer de brazos. Si los náufragos del aire hubieran abandonado la lucha, el capitán Nemo no habría revelado nunca su presencia. Pero los náufragos trabajaron; se propusieron convertir la isla Lincoln en una colonia humana perfecta; precisamente porque trabajaban así, fué por lo que encontraron las huellas del misterioso visitante.

Cuando al final de la novela son presentados al capitán Nemo, tienen la alegría de poder, por fin, expresarle su agradecimiento.

«Hijo mío —dice el capitán al joven Harbert—, hijo mío, *bendito seas*». Así también el hombre, después de haberse esforzado en su vocación de hombre, de lugarteniente de Dios, encuentra al Señor vivo y le expresa su agradecimiento; y recibe también aquella bendición que, desde Abel a Jesucristo, encarna la promesa de Dios.

* * *

Yo conté, cierta vez, *La Isla Misteriosa* a una banda de muchachos de los suburbios de París. Eran de esos «golfillos» que, por desgracia, habían visto a otros, pero cuyas almas se mantenían frescas y acogedoras. Aconsejo a todos los asesores de las colonias veraniegas infantiles la misma experiencia: no he podido olvidar la atención apasionada de mis pequeños oyentes; querían conocer todos los detalles: hora de las mareas, identificación de la Cruz del sur, vestidos, animales. Pero lo que menos me esperaba yo fué lo que pasó. Espontáneamente, estos pequeñuelos, cuyos padres eran en muchos casos ateos completos, identificaron al misterioso bienhechor de la isla. Fueron ellos los que me hicieron pensar en este simbolismo de la novela, que había de encontrar más tarde en Claudel: el «secreto de la isla» es el buen Dios ¿verdad?, me decían. Cuando les dije la verdad, quedaron decepcionados. También Claudel ha explicado esta decepción: «Después las cosas se gastan y llega el momento lamentable, tan temido por todos los lectores de novelas, de la explicación, tan inferior siempre a lo que esperábamos» (*Ib.*, p. 11).

Ya estoy oyendo la objeción: no hay duda de que unos niños, ignorantes de las «causas naturales y científicas», debían pensar en Dios; pero nosotros, que sabemos ¡ay!... Rechazo en redondo tal argumentación. Como escribió cierta vez el Padre Charles, el hecho de que sean sobre todo los niños los que tienen fe, al paso que los «adultos» la pierden con tanta frecuencia, no prueba

que la fe sea infantil, sino sólo que es más fácilmente accesible a las almas que han salvaguardado el «flexible candor de la juventud». Y a la verdad, todos sabemos cuánto genio tienen los niños, un genio que la «vida real» ahoga, sin duda, pero de cuya existencia no cabe dudar. Se nos viene a la memoria aquel pasaje en que Saint-Exupéry habla del «número de Mozarts asesinados». Si el adulto es más rico que el niño en técnicas de vida social, en dominio de sí, ¡con cuánta frecuencia paga este enriquecimiento a un precio exorbitante, al precio de ese don de maravillarse que caracteriza a la infancia! Por fortuna, hace tiempo ya que Péguy ha dicho sobre todo esto cosas definitivas. Ahora se comienza a tomarlas en serio. ¿No ha repetido Jesús que «si no nos volvemos como niños, no entraremos en el Reino»?

Mis pequeños golfillos me brindan, en este punto, un ejemplo y un modelo: pese a su impureza precoz, a sus groseros juramentos, a sus trifulcas y batallas, a su anticlericalismo, a sus amores tan poco «infantiles», acudían presurosos, como en otro tiempo los corintios, a oír la Palabra de Dios, cuya presencia flotaba sobre la isla desierta a la que yo les llevaba.

Yo rogaría a los lectores que buscan a Dios, que no menospreciasen a estos niños de los «verdes años». Si buscan verdaderamente a Dios, descubrirán, hasta en las contraverdades de Sartre, huellas de Aquel que salva a los vivos y a los muertos; adivinarán en el infierno mundano de James la presencia de Aquel a quien la conspiración del silencio trata de hacer olvidar; comprenderán que el racionalismo ateo marra la esencia del verdadero comportamiento religioso.

Pero, sobre todo, el capítulo sobre Malègue desplegará ante sus ojos el itinerario del náufrago que busca a Dios, que le encuentra, le niega y, finalmente, le reconoce en la hora undécima, la hora de la infancia recuperada. Desde el comienzo de esta introducción he pensado en los pilluelos de los arrabales de París,

que me dieron en 1935 una lección sencilla y conmovedora de lectura de esa novela, que me encantó en mi juventud (y con cuya lectura reiterada sigo todavía deleitándome). A lo largo de todas las páginas de este libro, como una secreta filigrana, estarán presentes esos niños, *porque tenían fe.*

V. LOS TRES ASPECTOS DEL ACTO DE FE

Con pena he de dejar a Julio Verne, para arribar al objeto concreto de este libro. Es necesario emplear palabras sabias y distinciones complejas; es preciso ponerse la pesada armadura de Saúl, para hacer frente al Goliat de la incredulidad. Hay que hacer un poco de teología.

¿Qué es, pues, esta virtud teologal de la fe, que nos hace adherirnos *con certeza* a la Palabra de Dios propuesta por la Iglesia? La vida *en* la fe aparece, sin duda, en el testimonio de los santos (y cuenta que hay muchos santos en este siglo, bastante cerca, por cierto, de la Europa del Pacto del Atlántico); pero no es precisamente esto lo que preocupa a nuestros contemporáneos, muchos de los cuales dicen: estos santos *tienen* fe; pero *nosotros no tenemos fe o no estamos seguros de tenerla.* ¿Cómo llegar a la fe? ¿Cómo volver a encontrarla o consolidarla?

Así pues, lo que preocupa sobre todo al hombre de la calle es el problema del *acto* de fe, por cuya virtud el hombre se obliga y compromete todo él en cuerpo y alma, bajo la garantía del testimonio divino. No se trata de un gesto hecho una vez por todas en el pasado, sino de un compromiso que hay que renovar *todos los días,* ya que todos los días hay que renovar el *acto* de fe; y esto no sólo de palabra, con la fórmula *ad hoc,* sino de todo corazón.

La teología responde que la fe es sobrenatural, libre y razona-

ble. La fe es *sobrenatural,* porque todo a lo largo del camino, desde el principio al fin, es la llamada de Dios la que solicita al hombre, le sostiene y hace llegar a la fe. Es *libre,* porque sin el consentimiento de la voluntad, todo el océano de la divinidad no lograría franquear el umbral de nuestro tabernáculo interior. En fin, es *razonable,* porque todo a lo largo del camino, desde su comienzo hasta el final, el acto de fe es una actividad eminentemente digna de la inteligencia humana.

Estos tres aspectos son complementarios: se sostienen mutuamente; se implican continuamente y la vida de fe consiste, entre otras cosas, en mantener vivo el equilibrio de los tres polos entre los que oscila la fe, como en un campo de fuerzas eléctricas.

VI. LOS TRES ASPECTOS DE LA FE Y EL ATEISMO

Para los no cristianos estos tres aspectos de la fe no son más que tres facetas del mismo absurdo. El hombre moderno abriga la pretensión de construir un «humanismo» que prescinda de Dios.

Lo *sobrenatural* de la fe no puede ser más que una «enajenación» de la dignidad humana. No cesan de repetir que las «iglesias» han «explotado» ya suficientemente al hombre, engañándole con el espejuelo de la eternidad. La religión es el «opio del pueblo».

El existencialismo ateo no puede admitir tampoco que la religión sea *libre,* y por la misma razón: el hombre es un ser solitario, abandonado; su única dignidad reside en su libertad; cierto que esta libertad no sirve «para nada», pero *es.* Y he aquí que le reclaman al hombre esta libertad; ¿en nombre de qué?

En nombre de una cosa absolutamente irrazonable, afirma el existencialismo. No hay verdad objetiva, sino sólo *valores* que el

hombre *crea* por su misma libertad. Admitir que la absurdidad de este mundo sea el revés de un universo trascendente, «creer porque es absurdo», es perpetrar el suicidio del espíritu, mucho más grave que el del cuerpo. En todo caso, es desertar del mundo.

Lo que más echan en cara los ateos modernos a la fe, es la «facilidad» que esa fe concedería a los que la admiten. En tiempos pasados tildaban a la fe de ser grave y lúgubre; ahora, es al revés; los hombres serios, graves, trágicos, están del lado del ateísmo: los vividores, los cobardes son aquellos que «se apoyan y remiten a Dios» en lo que llaman lo esencial, no siendo más que un pretexto para desertar.

Jamás se han hecho afirmaciones en tono tan categórico; nunca se ha proclamado con más audacia que hoy este «evangelio» al revés. Ello prueba al menos una cosa: los ateos modernos están obsesionados por el «cadáver dentro de casa».

VII. LOS TRES ASPECTOS DE LA FE Y LOS CRISTIANOS

¿Tienen todavía fe los cristianos? Se ha hablado «de la incredulidad de los creyentes» y de su «mala conciencia». Simone de Beauvoir ha dicho que los sacerdotes no predican ya sobre el infierno «porque ellos mismos han dejado de creer en él». Esto es juzgar un poco a la ligera; pero yo me pregunto si la fe *viva* de algunos cristianos va más allá de un deísmo abstracto, apoyado en una moral que aceptan a regañadientes y en un orden social por el que sólo se interesan cuando lo ven amenazado...

Es necesario (una vez más) volver a las fuentes y preguntar qué piensa *el promedio* de los cristianos acerca de estos tres aspectos. La fe es *sobrenatural*, es decir, nos introduce en una verdad trascendental y única, la verdad de Jesús. Estoy espantado del *relativismo* dogmático que fascina a algunos creyentes; testigo el

éxito de Simone Weil. La fe es sobrenatural, lo que quiere decir que hay que tomar al Dios *revelado* como centro y no al hombre, por muy apoyado que se sienta en el entusiasmo más ardiente por los «valores» cristianos: no puedo menos de sentirme perplejo ante el *naturalismo* de algunos. La fe es sobrenatural, esto es, se inserta armoniosamente en una naturaleza «a la que perfecciona, sin destruirla»: me siento preocupado ante otra desviación del espíritu cristiano, el *sobrenaturalismo*. Dios, ¿para qué?, preguntan algunos escritores; separemos los «acontecimientos» y «la fe», pues la coyuntura temporal ha de servirse por medios temporales, al paso que la fe es negocio puramente interior entre Dios y el alma.

La fe es *libre:* muchos creyentes tienen la impresión de lo contrario; abrigan el sentimiento de estar constantemente atados por preceptos, entorpecidos por voces alertadoras y prohibitivas; tienen la impresión de que se les hostiga y acorrala sin darles punto de reposo. La Iglesia aparece a sus ojos como la ciudadela de esas prohibiciones. Según el pensar de muchas personas, el católico es el que *no puede*... hacer esto, pensar aquello, participar en lo de más allá. ¿Cómo hablar todavía de la libertad de la fe? ¿Cómo tomar en serio la afirmación de San Pablo acerca de «la libertad que Cristo nos ha otorgado?». Muchos, demasiados católicos permanecen *menores de edad* en materia religiosa; lo son «el domingo», al oír a su párroco (aunque, como es sabido, se compensan durante la semana); lo son cada vez que intentan penetrar en el dominio del pensamiento o de las responsabilidades cristianas: con razón o sin ella, se sienten intrusos, «de más, para la eternidad».

En fin ¿están convencidos todos los cristianos de que su fe es *razonable*? Lo dudo; algunos no se atreven a mirar este problema cara a cara, viven con el espíritu recubierto de una capa de polvo de objeciones mal digeridas y de oscuridades mal aclaradas. Y estas objeciones y estas oscuridades versan sobre detalles cómicamente secundarios a veces, pero también, y ello es ya más grave, sobre

puntos esenciales: la divinidad de Jesús, la resurrección de la carne. En todo caso, muchos se sienten incómodos. Y entonces se limitan a la «fe confianza» o a la fe del carbonero. Es el fideísmo, más extendido de lo que se cree. Cierto que mejor es esto que nada; pero una fe basada casi exclusivamente en el sentimiento y en el hábito no puede informar la vida de un hombre. Ahí radica la falta de gallardía de muchos cristianos.

VIII. BAJA DE LA FE EN LA MASA DE LOS CRISTIANOS

Este malestar de muchos cristianos ante la libertad, la sobrenaturalidad y la razonabilidad de la fe proviene, en la inmensa mayoría, de *una baja del fervor religioso.* Cierto que el tiempo de los grandes congresos de la A. C. ha pasado, pues hoy se trabaja en profundidad; pero la audacia de afirmarse ha pasado también. Hay demasiados católicos «del domingo».

No olvidaré fácilmente la respuesta que me dió un joven de quince años, por otra parte encantador y amable, educado y todo... Le dije al pasar que al día siguiente era la fiesta del Santísimo. Como se sabe, cae siempre en jueves; *por tanto,* no es obligatoria. Y añadí, volviéndome hacia él, que haría bien en ir a misa ese día (pues le conozco lo suficiente para permitirme darle tal consejo). Me respondió: ¿hay *obligación* de oír misa mañana? No indagaré aquí el origen de tal contestación; por desgracia, creo conocerlo. Como he dicho, el muchacho era *bueno;* sólo que había sido formado en una piedad «del domingo». Quizá si yo le hubiese dicho más claramente que fuese a *comulgar,* habría comprendido mejor que no se trataba de una obligación, sino de un consejo fraternal. ¿No es harto frecuente tropezar con jóvenes como éste?

Quien más quien menos, todos hemos encontrado jóvenes de una piedad ferviente y fresca, sin pizca de gazmoñería; comulgan

y confiesan entre semana, son boy-scouts, practican otros deportes... Ahora bien; raras veces se plantean el problema de la vocación religiosa, o lo resuelven negativamente. La crisis de vocaciones, que no hay que exagerar por otra parte, es un hecho palpable que pone de manifiesto una disminución de la fe *sobrenatural,* pues estos mismos jóvenes siguen siendo excelentes cristianos; sólo que no piensan en ser sacerdotes, porque, instintivamente, creen más en los *valores* cristianos (que existen, sin duda alguna) que en las verdades *sobrenaturales,* en las que únicamente puede fundarse una vida religiosa. En cuanto a las jóvenes, la crisis es más aguda todavía, a pesar de que no faltan consoladoras excepciones.

Cierto que no se trata aquí solamente de la mengua de la fe sobrenatural, aunque no hay duda de que esa disminución juega un *gran papel en la baja del fervor.* Yo pido que se preste atención a esto y que se les hable a los jóvenes y a las jóvenes de las verdades *sobrenaturales* de la fe: NO LAS CONOCEN.

IX. RESURGIMIENTO DE LA FE EN LAS MINORIAS SELECTAS

En las minorías selectas se produce un retorno a la fe auténtica. Los innumerables «círculos» de cristianos, ya se ocupen de la Biblia, de la liturgia, del apostolado, de la espiritualidad conyugal o de todo lo que se quiera, se caracterizan *todos* por una sed intensa de *instrucción* religiosa y de verdad *revelada.*

Redescubren la fe *sobrenatural,* puesto que piden la Palabra de Dios, la liturgia de la Iglesia (por ejemplo, en la *Vigilia pascual,* que constituyó una verdadera iniciación para quienes participaron en ella), el pensamiento de los Padres. Su fe es digna de la de los

primeros cristianos: éstos no tenían, que yo sepa, otro motivo de fe que la certidumbre de la Resurrección de Jesús.

Redescubren la *libertad* de la fe, ya que quieren obligarse por entero a Cristo, el domingo y *entre semana*. La voluntad de penetrar la masa, para infundir en ella la levadura de Cristo, constituye una característica de las minorías selectas cristianas. Estas minorías son gallardas y fuertes. Saben el riesgo a que se exponen; tienen los ojos abiertos; saben que, humanamente, la fe «no paga», al menos inmediatamente y en todo caso, a aquellos que quieren ser pagados en moneda de este mundo. Pero, así y todo, se entregan libremente a Cristo, en un intercambio personal.

Redescubren el carácter *razonable* de la fe; o por mejor decir, piden que se les ayude a ver mejor este aspecto razonable de sus creencias. Piden luces teológicas a sus pastores, que, frecuentemente, no esperan tal petición, antes bien se quedan al pronto desconcertados para terminar después ganados por este ímpetu juvenil de sus ovejas...

X. DIVORCIO ENTRE LAS MINORIAS SELECTAS Y LA MASA

El drama radica aquí en *el divorcio entre estas minorías y la masa de los cristianos*. Un reciente artículo (L. Evely, *Témoignage chrétien*, edición belga, 27-7-1952) llama la atención sobre este hecho. Parece que sólo aquellos que tienen el suficiente vagar para pensar por cuenta propia, para reflexionar, consultar y estudiar, llegan, si son leales, a descubrir la verdad de Cristo. La masa, enloquecida por la vida «rápida y angustiada», abrumada de preocupaciones de «lo material», fascinada por las carteleras pornográficas de los cines, las consignas publicitarias, las agencias de propaganda, se deja ir a la deriva. Entre la masa, la parte no

creyente no dispone, para formarse una idea de la fe, más que del espectáculo de los cristianos «del domingo».

¿Cuál es la explicación de esta evolución contradictoria (una minoría selecta ascendente, una masa a la deriva)? Sencillamente la siguiente: hoy en día, no se puede ya descubrir la verdadera faz de la Iglesia, el auténtico cristianismo, más que por el estudio, por la investigación personal. Es imposible descubrir el verdadero cristianismo con sólo contemplar a los cristianos. Los infieles con quienes nos codeamos a diario ¿observan sobre nuestras frentes aquella irradiación de serena alegría que seducía, hace dos mil años, a los paganos del Imperio? ¿Ven brillar en nuestra conducta aquella caridad fraternal que les hacía exclamar: «mirad cómo se aman» y les hacía desear formar parte de este hogar?

«He aquí por qué se convierten las minorías selectas: se convierten porque pueden estudiar, reflexionar, consultar los documentos del pasado y descubrir así, bajo la corteza, el calor de la vida de la Iglesia. Pero esto no le es posible hacerlo a la masa: ésta tiene que contentarse con *mirar y ver,* con mirarnos y vernos a NOSOTROS; y es bien seguro que este espectáculo no la decidirá a los sacrificios impresionantes que exige una conversión, con la ventaja, por todo resultado, de parecérsenos. ¡Qué hermosa sería la Iglesia y qué atractiva, si no hubiera cristianos!» (*art. cit.*).

XI. OBJETO DE ESTE LIBRO

Este libro va destinado a los que disponen de tiempo para leer, estudiar y encontrar así la verdadera faz de la Iglesia de Cristo. Si puedo con él llevarles un poco de luz, ayudaré a consolidarse a algunos cristianos; si estos cristianos, como una luz en la montaña, pueden iluminar a su vez a otros, consideraré que mi labor no ha sido baldía.

Yo creo en el poder de las verdades que se trasmiten de boca a boca y de corazón a corazón. Basándome en el testimonio de autores modernos, confío despertar en mis hermanos en humanidad el interés por estas verdades y llevarles a cobrar una conciencia más clara y más íntima de los fundamentos de su fe.

XII. METODO DE ESTE LIBRO

Los autores citados a prestar declaración en este libro han sido elegidos en función del tema central. Pero he querido al mismo tiempo esbozar su pensamiento como tal, de suerte que cada capítulo forme un todo en sí y que, sin embargo, contribuya como un elemento a la arquitectura del conjunto.

Vaya por delante mi afirmación de que no me gusta Sartre. Aunque sufrí, al final de la guerra, una aguda «sartritis», no creo equivocarme al confesar que me hallo ya curado de ella ¡sin demasiadas cicatrices! El éxito de Sartre disminuye en Francia (porque, en el extranjero...); alegrémonos de ello, no porque nos hayamos desembarazado de un testigo molesto, sino porque, con la vuelta de la normalidad, es posible ver mejor tanto las riquezas del pensamiento sartriano como sus lagunas. Este capítulo es difícil y desde ahora pido se me perdone; he querido estudiar el centro del pensamiento de Sartre, su negación de Dios. Sólo he descendido al plano literario después de haber cruzado las subestructuras metafísicas de *L'être et le néant.*

He cometido una pequeña trampa, al hacer figurar a Henry James en la galería de mis testigos. Aunque aporta luces esenciales sobre el aspecto libre de la fe, su obra no es *ya* por entero del siglo XX. Pero no he podido sustraerme al placer de hablar de uno de los más grandes novelistas de todos los tiempos. Su testimonio me era imprescindible en la construcción de este libro.

Añadiré que la hora de James ha sonado, pues se le comienza a leer otra vez en todas partes.

El *Jean Barois* de Martin du Gard ilustrará, por contraste, el aspecto razonable de la fe. He escogido esta novela, porque se la lee todavía en amplios sectores, sobre todo en los medios estudiantiles católicos. Siento admiración profunda por Martin du Gard como *novelista:* a la lectura de sus *Thibault* debo algunas de las horas más hermosas de mi vida; no puedo olvidar a Jacques, Antoine, Daniel, Jenny; en cambio, olvidé rápidamente *la parte documental* de las obras de este autor. En *Jean Barois,* la parte sólida es la narración del «affaire», así como una serie de escenas de profunda emotividad humana: desgraciadamente, las descripciones de la conversión son radicalmente falsas, como hechas desde el exterior. Ello no empece para que el libro haga todavía reflexionar sobre buen número de problemas que sólo en apariencia han dejado de ser «actuales». Los cristianos pueden sacar provecho de su lectura.

He querido cerrar mi libro con Malègue. *Augustin* es su obra maestra. Escribo esto con fría serenidad: he leído tres veces la novela y a cada nueva lectura me he reafirmado en mi sentir. Pocas novelas permiten ver tan bien como ésta que *los tres aspectos de la fe se sostienen mutuamente.* Lo que más admiro de ella es quizá el que, sin disminuir en nada el lado sobrenatural y libre de la fe, Malègue da pruebas de un profundo respeto por la inteligencia del creyente. Desearía que todo estudiante leyese y releyese a Malègue.

Otra razón me abona todavía para cerrar mi libro con *Augustin ou le Maître est là:* Malègue permite ver que los tres aspectos de la fe se conjugan y convergen *en la persona del Verbo encarnado.* Pues bien; ése es el centro geométrico de este libro, pues es el centro geométrico de la fe.

XIII. EL CENTRO DE ESTE LIBRO

«¿Quién es, al decir de la gente, el Hijo del hombre?», pregunta Jesús. Los discípulos respondieron: «Para unos, Juan Bautista; para otros, Elías; para otros, Jeremías o alguno de los profetas.» «Y para vosotros ¿quién soy?», les dice. Entonces Simón-Pedro, tomando la palabra, respondió: «¡Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo!» Jesús, tomando a su vez la palabra, le dijo: «Bienaventurado tú, Simón Bar-Yona, porque ni la Carne ni la Sangre te han revelado esto, sino mi Padre que está en los cielos.»

Capítulo I

JEAN-PAUL SARTRE O LA NEGACION DE LO SOBRENATURAL

El hombre es una pasión inútil.

SARTRE

Si no os volvéis como niños, no entraréis en el Reino.

EVANGELIO

Sartre se llama a sí mismo el ateo perfectamente lógico. Sus escritos literarios constituyen uno de los más repugnantes escaparates de obscenidades que conozco. Los slogans que el autor de *Les Mouches* ha puesto en circulación son desesperantes: la libertad del hombre no sirve «para nada»; conocer no es más que envolver lo real con una «virola de nada»; el hombre se agota en la búsqueda de una síntesis imposible que debería hacerle Dios; el hombre es una pasión inútil; se pierde en vano; los otros, he ahí el infierno; la existencia es «obscena», de «una superabundancia viscosa», en la que la libertad «se enliga»; las gentes serias son «farsantes»; todo el mundo es de mala fe. No hay un átomo de poesía en sus escritos, ni un paisaje, ni una sonrisa de niño, ni una flor. Todo es relativo, sin exceptuar la política y la religión. Y todo esto se afirma con una seguridad serena, maciza, monolítica.

Salimos de una guerra espantosa; vivimos con el temor de otra, más espantosa todavía. Los más horros de esperanza sienten la necesidad de aferrarse a un ideal, a una realidad espiritual, para salvar al mundo del peligro que le acecha. Y sin embargo, Sartre desarrolla su ateísmo y saborea la gloria.

¿Estará nuestro mundo inmerso hasta tal punto en el materialismo y tan asqueado de lo sagrado, que la primera filosofía que se presenta, una filosofía que nos enseña a desesperar mejor, que nos

encierra en una libertad a la que estamos «condenados», seduzca los espíritus? Un colegio de señoritas tiene que despedir a once alumnas de retórica, porque se las ha sorprendido leyendo a Sartre y, nótese bien, no sólo *L'être et le néant*. En cuanto a las cuevas existencialistas —que en realidad nada tienen que ver con el existencialismo—, no hacen sino adornarse con los desechos sartrianos para deslumbrar a los burgueses.

¿Qué pensar de Sartre? Tal es la pregunta a la que voy a intentar responder estudiando la zona nuclear de su pensamiento, su negación de lo sobrenatural en todos los aspectos. Sartre es un testigo, un reflejo de una parte del alma moderna. Escuchémosle.

I. OJEADA A LA OBRA DE SARTRE

No sé si el lector se acuerda del delirio que se apoderó de los medios intelectuales cuando, después de la liberación, Sartre nos obsequió, a guisa de regalo, con dos tomos de los *Chemins de la liberté*, con la obra teatral *Huis-clos* y con su revista *Temps modernes*. Fué aquél un escándalo divertidísimo: discípulos entusiastas y enemigos acérrimos se lanzaban invectivas, a veces regocijantes, siempre ruidosas. Era la época en que el patriarca del café Flore pronunciaba en el club «Maintenant» su conferencia de vulgarización, publicada más tarde con el título *L'existentialisme est un humanisme*. Tan nutrida fué la concurrencia, que las damas y hasta los caballeros se desmayaban rítmicamente a los pies del maestro. Se contaban en el mayor secreto —esto es, mediante convenio tácito de no contarlo a más de una persona cada vez— los chismes más escabrosos acerca de la vida privada de este ser al que algunos identificaban con el mozo de hotel de *Huis-clos*. Doctas revistas se ocupaban del nuevo pontífice y, pese a las recriminaciones de Mauriac y de Claudel, no faltaron teólogos que

se calaron los anteojos para examinar *Les chemins de la liberté,* por ver si descubrían en la obra señales de la necesidad de Dios. Los filósofos volvían a abrir *Sein und Zeit,* de Heidegger, al que Sartre apelaba ruidosamente [1].

La juventud estudiantil hacía de árbitro en la lucha y se burlaba de todo, con tal de que el espectáculo fuera divertido y los «sorbonícolas» se llevasen una buena reprimenda. Simone de Beauvoir, «que bordaba, sobre cañamazos dados por Sartre, labores de mujer», era bautizada irreverentemente: «la gran sartrisa». Hasta el pueblo de París intervino en el asunto: durante un alboroto callejero se oyó proferir a uno: «¡largo, pedazo de existencialista!» A una pregunta sobre lo que es el existencialismo, Sartre habría contestado: «yo no sé lo que es el existencialismo; pero, para mí, es un medio de existir» [2].

Lo que contribuyó al auge de Sartre en esa época ya lejana, fué evidentemente el incentivo del escándalo, pues la obra sartriana

---

[1] Heidegger ha desautorizado públicamente el lazo que Sartre pretende establecer entre los dos sistemas; por lo demás, el filósofo alemán evoluciona en una dirección muy diferente, que le acerca a la «luz del ser».—Recuérdese que toda la obra de Sartre está incluída en el *Indice.*

[2] Un texto de Las Vergnas, crítico «oficial», dará el «do»: «Sé muy bien que es más difícil hacer una obra atrayente y original con lo normal que con lo monstruoso, pero el mérito está en intentarlo. ¿Por qué no habrá entre nosotros talentos abundantes y vivaces, capaces de dar a nuestra joven literatura esta poesía y esta virilidad de que se halla tan necesitada, si se la compara con las literaturas extranjeras? Y puesto que la moda desempeña un papel tan importante en las artes, que venga el que lance el esnobismo de la belleza. Que venga, y tanto peor si, queriendo construir templos griegos, no erige más que la Magdalena; siempre será mejor que un pobre chalet» (*Affaire Sartre,* pp. 58-59).—No es el esnobismo de la «belleza» el que es necesario lanzar, sino el de la «verdad».

contiene uno de los más viscosos rimeros de fealdades de que tiene noticia la literatura [3]. Ganábale a uno la impresión de encontrarse con un estudiante que gustaba de las bromas pesadas y de las «novatadas» estudiantiles, que utilizaba un argot sistemático, ridiculizando metódicamente, con una especie de complicidad un poco canalla, todo lo que los hombres han aprendido a venerar. Su facundia licenciosa, cáustica, de fría imperturbabilidad, su torrente irresistible, su precisión demasiado perfecta, demasiado castigada para ser completamente natural, fascinaban y asqueaban.

No creo, sin embargo, que esta sola razón baste a explicar aquella pasión inverosímil de los años 1944-1945. Al salir de una guerra que, más que otra ninguna, utilizó la violencia y la mentira, la obra de Sartre, que proclamaba un desprecio soberano hacia la hipocresía y la mala fe, expresaba demasiado bien los sentimientos de la *conciencia mistificada* de las clases burguesas; por ello, no podía menos de atraer hacia sí grandes corrientes de la sensibilidad moderna. La experiencia que hace Roquentin de la «existencia obscena», parecía dibujar, de manera cruda pero verdadera, la impresión de absurdidad radical que obsesionaba a Europa, aplastada por la más horrorosa de las guerras. Pero, más todavía que esta experiencia, el célebre pasaje en que Sartre caricaturiza a los burgueses de Bouville (léase: *El Havre*) y la famosa descripción de la galería de cuadros, en el museo, descripción en la que culmina el horror

[3] *L'âge de raison* tiene como centro una historia de aborto; *Huis-clos* saca a escena a una infanticida, a una lésbica y a un traidor a su patria; el amor contra naturaleza es moneda corriente en *La nausée, L'enfance d'un chef, Les chemins de la liberté;* se hace ostentación de la violencia sádica en *Morts sans sépulture; Les mouches* representan el arrepentimiento por una legión de moscas zumbadoras y fétidas. Gide ha escrito a propósito de Sartre: «En 1920, después de la gran guerra, hubo el movimiento *dada;* en 1944, después de la segunda gran guerra, hubo el movimiento *caca*».

J.-P. Sartre, el papa del existencialismo

de los «farsantes», todo esto respondía demasiado bien a la impresión que pesaba sobre el hombre de 1945, de haber sido engañado y burlado, para que no le encantase. «No hay placer alguno en jugar en un mundo en el que todos hacen trampas»; esta frase popularizada por Sartre dice muy bien la razón verdaderamente esencial del éxito de *Huis-clos*.

Al mismo tiempo, por ejemplo, en la última frase de *L'être et le néant*, en la que se afirma que el «hombre es una pasión inútil», Sartre preconizaba este nuevo estoicismo que constituye la tentación más insidiosa del espíritu contemporáneo. Orestes, en *Les mouches*, llega a la «verdadera grandeza» cuando descubre que no hay Dios, que el hombre está solo, condenado a la libertad de la desesperación y de la angustia: encarna al héroe moderno arropado en los pliegues de su soledad y que encuentra en su propia lucidez la única razón de vivir. Orestes conoce una especie de camino de Damasco, pero al revés, pues descubre la soledad radical de un mundo vacío de Dios.

Hay que decirlo: Sartre ha contribuído a curarnos de la hipocresía; para la masa incontable de los ateos modernos, para todos los que no creen ya en la mística de la ciencia y del progreso, para todos los que han descubierto la formidable trapacería del marxismo, Sartre ha sido una especie de profeta de la grandeza desesperada. El humanismo de la desesperación que esbozaba Sartre por esta época flotaba en el ambiente de entonces. En la voluntad de lucidez sartriana había una grandeza real.

* * *

Después de estos años desquiciados, la gloria de Sartre se extendía al mundo entero, al mismo tiempo que comenzaba a declinar en Francia. Después de una obra malograda, *Morts sans sépulture*, en la que se explotaba, de un modo bastante brutal, el

tema de la resistencia, apareció una obra maestra, *Les mains sales* [4]. Esta obra conoció un éxito inaudito; si no aportaba solución ninguna al problema planteado, al menos expresaba el relativismo de los compromisos políticos. Hugo, el comunista, es hoy un héroe de la causa y, mañana, un traidor al que se le exige, si quiere ser «recuperable», que desautorice su acción y que confiese que su acto fué solamente un crimen de celos. ¿Cómo no ver aquí un reflejo de esos procesos que llenan la crónica desde el año 1945?

Lo que hace más desgarradora la tragedia es que Hugo no sabe cuál es el móvil que le empujó a matar a Hoederer: ¿celos amorosos?, ¿enervamiento?, ¿fidelidad a la causa? Como todo hombre que reflexiona, Hugo sabe que sus actos son el producto de una multiplicidad de causas. Experimenta, pues, una terrible tentación cuando el partido le pide que desautorice el aspecto político de su gesto, si quiere escapar a la muerte y poder ser «reutilizado». Hugo rehusará hacerlo: aun cuando no haya matado más que por celos o enervamiento, no lo confesará; no quiere en modo alguno que el único gesto «humano» que ha realizado sea disfrazado, desfigurado, transformado «en cosa», y ello en provecho de una causa en la que ya no cree. Mucho tiempo después del asesinato, Hugo se decide a asumir su responsabilidad, a hacerlo suyo, a comprometerse y solidarizarse completamente con él, de manera que pueda decir que ha realizado un acto libre en su vida, un acto realmente humano. La última palabra de la obra: «irrecuperable», es de las que no se olvidan.

---

[4] Así lo afirma G. MARCEL, poco sospechoso de simpatía por el autor, en su folletón de las *Nouvelles littéraires*.—Es divertido ver que, al representarse esta obra en los EE. UU., se le cambió el título en *Los guantes rojos* (*The red Gloves*) y que el desenlace era «optimista». Lo que no es ya tan divertido es que Sartre se haya prestado a este camuflaje optimista.

La actualidad política más reciente no le ha quitado nada, desgraciadamente, de su verdad.

Con *Les mains sales* logró Sartre su obra maestra. Las trivialidades casi han desaparecido de ella; el personaje encierra una gran verdad; se tiene la impresión de una obra que va más allá de las teorías filosóficas de su autor; el conjunto de la obra trasluce una grandeza real.

El existencialismo sale airoso en la manifestación del carácter relativo de las nueve décimas partes de los compromisos humanos. El hombre tiene siempre acusada proclividad a tomarse en serio, a creer que sus actos son «puros» y que estos actos suyos empalman con la eternidad. Ahora bien, esta presunción es sólo verdadera en el dominio religioso: la eternidad, en este dominio religioso, está presente en el menor instante; pero, también aquí, es cosa rara la pureza de las intenciones: he aquí por qué los hombres espirituales nos exhortan continuamente a que purifiquemos nuestras intenciones secretas y a que nos pongamos en las manos de Dios. Fuera del dominio religioso y propiamente sobrenatural, todos los demás compromisos llevan el sello de la relatividad; ello no quiere decir que tales compromisos carezcan de significación y que el ideal sea la inacción, el fatalismo; esta verdad recuerda simplemente que el hombre es «un ser en el mundo», enfrentado con obstáculos y límites dentro de los cuales debe ejercitar una libertad siempre precaria, pero ineluctable. Si es cierto que sólo el cristianismo permite empalmar compromisos limitados con la voluntad eterna de Dios, no es menos cierto que, en el plano profano, el único en que se sitúa Sartre, supondría una buena dosis de mala fe negar el relativismo de nuestros compromisos.

Lo que encierra de sólido el pensamiento sartriano es el sentido de «la historicidad de la condición humana»: el hombre está inmerso en el tiempo; se halla determinado por él, atollado en

él; no puede desatascarse de él para buscar refugio en una soledad idealista, la de las «buenas intenciones»; pero, por otra parte, tampoco puede «enviscarse» en el tiempo, dejarse clavar a este mundo de la «existencia obscena», que está presente «ahí, estúpidamente ahí», por toda la eternidad. Y es que el hombre no es ni una cosa, ni una conciencia pura; es una «conciencia encarnada»; ni puede vivir con el mundo, ni puede vivir sin él. Lo que la doctrina bíblica llama «fragilidad de la criatura», el existencialismo ateo lo describe como la encarnación de una conciencia que, frente al mundo, hace suyo el dicho de Ovidio: «ni contigo, ni sin tí». En la medida en que el existencialismo, sin rozar los valores dogmáticos, que son sobrenaturales, se limita al mundo terrestre contingente, expresa una verdad profunda que, por lo demás, no ha inventado Sartre [5].

Cuando este relativismo político y esta impureza de las intenciones se inscriben en el cuadro de la tragedia apocalíptica de este siglo, como en *Les mains sales,* adquieren una grandeza y un patetismo inolvidables. Y Sartre logra ambas cosas en esta obra. Sería incorrecto afirmar que «exagera» en punto a pesimismo, pues retrucaría, con razón, que «la sabiduría de los siglos», la de un La Rochefoucault, la de un Racine y de un Pascal, por ejemplo, afirma exactamente la misma cosa. Tiene razón: aparte el clima que envuelve su obra (incluso *Les mains sales*), el clasicismo francés es tan pesimista y tan desilusionado. El existencialismo cristiano desemboca en la esperanza, pero no necesita para esto disminuir, minimizar el aspecto «negro» de la existencia. La obra de Marcel constituye la mejor prueba de ello [6]. Sólo la fe cristiana

---

[5] A. DONDEYNE, *Foi chrétienne et pensée contemporaine,* Lovaina, 1951, estudia esta categoría de pensamiento en su primer capítulo.

[6] Hablaré de ella en el tercer tomo de esta serie, consagrado a *La esperanza.*

puede aportar, desde arriba, mediante la Palabra de Dios, que es *transcendente,* una razón de esperar [7].

* * *

Yo esperaba mucho de Sartre después de la aparición de *Les mains sales.* La publicación del tomo III de *Les chemins de la liberté* me decepcionó profundamente. Este libro, cuyo título es, *La mort dans l'âme,* recae en groserías verdaderamente indignantes. No afirmo que Sartre describa cosas imposibles, pues todo sucede y, «cuanto más inverosímil es un acontecimiento, tanto más verdadero es»; en el aquelarre de nuestros cerebros y de nuestros corazones, lo hemos hecho *todo,* pensado todo, rumiado y deseado todo. Pero la ostentación pública y la exposición al aire libre de la delicuescencia obscena de la derrota de 1940 es intolerable, pues deja en la sombra otros aspectos de la realidad. Si todo pasa en nosotros, pasan también cosas buenas: Joyce lo demuestra muy bien en *Ulysse* [8]; el hombre es una babel en que entrechocan lo mejor, lo mediano y lo peor; por más que se quiera demostrar que «lo peor» es lo más frecuente, Claudel ha probado «que no siempre es seguro»; una partícula de verdad, en un solo hombre, una chispa de idealismo verdadero, bastan para replantear el problema.

El breve instante de «libertad» que conoce Mathieu Delarue, en *La mort dans l'âme,* no representa esa chispa que nosotros es-

---

[7] La obra de Karl Barth está centrada en la Palabra divina, la única que nos introduce en un mundo divino, absoluto. Varios apologistas alemanes han seguido este camino, por ejemplo, K. HEIM en *Glaube und Denken.*

[8] Hablaré de Joyce en el tomo V de esta serie, que estará dedicado a *La gracia.*

perábamos; se parece demasiado a esas flores de papel que los ministros depositan sobre las tumbas de los héroes que están muertos y bien muertos. La libertad que nosotros esperamos, al final de los «caminos» fangosos por donde Sartre pretende al principio llevarnos, no es ésa.

* * *

La decepción subió de punto todavía cuando el teatro Antoine representó la última obra del autor, *Le Diable et le bon Dieu*. Anunciada por todas las voces de la fama, bautizada, con razón o sin ella, «el anti-Claudel», el «*Anti-soulier de satin*», presentada con una escenificación suntuosa, la obra recuerda a gritos el teatro de patronato, con la única diferencia que el patronato es ateo; esto aparte, los argumentos son tan «edificantes».

La sala del teatro Antoine, es cierto, estuvo abarrotada durante la temporada; pero, además de que la mitad de los espectadores eran extranjeros [9], las opiniones estuvieron sumamente divididas: una parte de los espectadores pretende ver en Goetz la encarnación del comportamiento religioso cristiano; son los mismos que aplaudieron, en *Bachus* de Cocteau y en *Le profanateur* de Thierry Maulnier, la rebeldía del hombre contra el conformismo religioso [10]; otra parte cree que el caso de Goetz obliga al cristiano a repensar muchos problemas; una tercera parte, en fin,

---

[9] Parece que el público belga anda un poco retrasado sobre el de París: un grupo de alumnas de una institución católica son sorprendidas en la lectura de Sartre; los belgas, en París, se precipitaron al teatro Antoine; las «cuevas» existencialistas se multiplican en Bruselas y en otras ciudades. Mis compatriotas parecen ignorar que actualmente Sartre está ya muy superado en la capital de Francia.

[10] El éxito de las obras de tema religioso (en pro o en contra) constituye, según Marcel, una de las características más destacadas de la temporada teatral 1951-1952.

pretende que el personaje central no es, evidentemente, un convertido auténtico ni el autor lo presenta como tal.

No es éste el lugar de zanjar la cuestión, pues volveré sobre este punto a lo largo del presente capítulo. Baste por ahora subrayar el éxito que obtienen actualmente, para lo mejor y para lo peor, obras que hacen el proceso de Dios públicamente y que pretenden «poner en regla su situación»; ello constituye un signo de los tiempos. Hay que añadir que actualmente Sartre no ocupa ya el primer término: al lado de su última obra hay otras, profundamente cristianas éstas, que conocen un éxito equivalente [11], de lo que debemos alegrarnos.

El descenso de Sartre en la estimación de la opinión francesa no se manifiesta solamente en el terreno del teatro, sino también en el de la filosofía: ateniéndonos nada más que al existencialismo ateo, el pensamiento de Merleau-Ponty es más rico y más lleno de matices que el del papa del existencialismo [12]. La irradiación de un Marcel, de un Lavelle sobre todo [13] y, luego, la de Blondel, comienzan a contrabalancear el influjo de Sartre. Sartre parece pasar del ateísmo al antiteísmo militante; abandona su incredulidad lúcida y serena y se revela obsesionado por «el cadáver de Dios». Los mejores críticos estiman que se halla estacionario; esperan la aparición de la famosa *Morale*, que existe, según se dice, en manuscrito, pero que el autor se niega a editar.

* * *

[11] Citaré: *Maître après Dieu, Sur la terre comme au ciel, Dialogue des carmélites.*

[12] Léase A. DEWAELHENS, *Une philosophie de l'ambiguïté, Maurice Merleau-Ponty*, Lovaina, 1951, y el libro de Dondeyne, citado ya.

[13] Habría que hacer un estudio completo sobre este gran pensador. El gran público apenas conoce su gran obra, *Dialectique de l'éternel présent*, aparecida en cuatro volúmenes en Aubier.

Lo que Sartre nos ofrece, entretanto, como aperitivo, no nos permite augurar bien de esa *Morale*. La obsesión de un mundo larvario, el gusto por los comportamientos sexuales contra naturaleza, así como la complacencia provocadora en la blasfemia, campean en su demasiado célebre *Introduction* a Jean Genêt [14]. El título del libro es ya por sí solo un insulto a la fe. Pero no es esto lo esencial: lo grave es ver reaparecer periódicamente en el autor de *Huis-clos* tufaradas nauseabundas salidas de los bajos fondos del hombre. Que las caídas más radicales puedan a su manera dar testimonio de realidades espirituales, es cosa que ya demostró Proust en *Le temps retrouvé*, a propósito de M. de Charlus. Sólo que en Sartre se trata de una tentativa de canonización de un escritor que blasfema de Dios. Yo creo que Sartre es sincero en esta *Introduction*, y ello es precisamente lo que nos inquieta, pues estos textos dejan adivinar en él repliegues desconocidos de complacencia en lo viscoso.

La reciente polémica entre Sartre y Camus (de la que se encontrará una excelente exposición en *Études*, noviembre 1952) revela crudamente las resquebrajaduras secretas del sistema sartriano. Sartre subraya la carencia filosófica de Camus; pone también el dedo sobre la llaga secreta de la «rebeldía» de Camus, cuando le pregunta contra «quién» se rebela el hombre: ¿contra Dios, autor de la condición humana? Pero, ¡si por otra parte se afirma que Dios no existe! ¿Contra la injusticia de la vida? Pero ¿en nom-

---

14 Sartre acaba de editar, como primer volumen de las *Oeuvres de Jean Genêt*, una copiosa introducción a este escritor, cuya caída alcanza profundidades tales que no conozco ejemplo parecido en la actualidad. A. ROUSSEAUX ha dado buena cuenta de estas publicaciones en su folletón del *Figaro littéraire*.—Genêt está, naturalmente, incluído en el *Indice*, en virtud de las leyes generales sobre libros prohibidos.

bre de qué «justicia» soberana? *El hombre en rebeldía* sería una «querella contra un desconocido», una serie de injurias que se «pierden en el cielo» y que harían olvidar a Camus la lucha contra las injusticias reales.

En este punto, como han visto ya los lectores de nuestro primer volumen, es Sartre el que lleva la razón. Pero no parece percatarse de que ese mismo reproche exactamente puede aplicársele a él también, como resulta de su obra *Le Diable et le bon Dieu*. En ella también Sartre aparece *tragediante*, en expresión de Blanchet. Además, la íntima incoherencia de la postura de Sartre aparece aquí con toda claridad. Un artículo célebre (inserto en *Situations*, III) mostraba la imposibilidad en que estaba un existencialista para afiliarse al partido comunista; pero, entonces, si el existencialista «no se compromete», permanece como simple testigo ineficaz de la injusticia social. El artículo de *Études* expone muy bien este punto de vista: «¡No hemos acabado de escuchar las estancias del Cid! O comprometerse y someterse al partido, o permanecer libre y no servir para nada. Puesto que nos es forzoso elegir, elijamos no elegir... ¿No parece evidente que Sartre no podrá nunca decidirse entre su doctrina y sus tendencias políticas? Reducido a la triste elección o de traicionar su pasión o de vivir sin honor, en ambas direcciones su mal es infinito» (p. 245).

Unas veces Sartre fulmina el comunismo escribiendo: «Pues que todavía somos libres, jamás iremos a juntarnos a los mastines del Partido comunista.» (*Situations*, II, p. 287); otras veces, como acaba de hacer contra Camus, parece decidirse por el mismo Partido comunista. Estas vueltas en redondo, este juego pendular, parecerían piruetas de mal gusto e indecorosas, si, al mismo tiempo, no revelasen la imposibilidad en que se halla el ateísmo para fundar una moral sólida. La conclusión del artículo citado lo dice

de manera vigorosa: «Ciertamente, la exigencia moral de Camus, la libertad sartriana y la acción comunista compondrían un poderoso conjunto..., si fueran compatibles. Pero, separadas, son incompletas; y reunidas, antinómicas. A la luz de los fuegos artificiales de la liberación, se había creído ver aparecer un nuevo cuerpo de doctrina; en realidad, no era más que un monstruo, la Quimera de la fábula; pero el monstruo no era viable; acaba de reventar a nuestra vista» (p. 246).

La impresión final de esta «querella» dolorosa es la de una acrobacia cada vez más arriesgada. Uno queda desconcertado al comprobar cómo Sartre, que tan vigorosamente supo «desmontar» el mecanismo de la fascinación marxista sobre la juventud de nuestra época y poner en claro la incoherencia del sistema comunista (recuérdese su obra *Les mains sales*), tiende ahora la mano a los comunistas, en reacción contra Camus. Ha sido suficiente que éste último dijese no al marxismo y a la «revolución», para que el autor de *L'être et le néant* afirme repentinamente que el Partido comunista es el único instrumento útil para la elevación de la clase obrera. ¿Cómo es posible que no se dé cuenta Sartre de que, si Camus ha concluído así *L'homme révolté*, fué *por honradez*, ya que se vió obligado a pensar «contra sí mismo» para hacerlo? Nadie se atreverá a tildar a Camus de reaccionario; si Camus entreviera aunque no fuera más que una leve sombra de esperanza en el marxismo, se habría puesto con toda su alma a su lado, la única postura posible, ya que carece de fe. Esta contienda sería bastante sórdida por parte de Sartre, si, por otro lado, no se descubriese en ella la incoherencia objetiva del sistema sartriano.

Todo esto no impide al sartrismo convertirse en una especie de sistema cerrado, replegado sobre sí mismo: la revista excesivamente célebre, *Temps modernes*, es de una monotonía desesperante: no es posible sustraerse a la impresión de que se trata

de abrir todas las puertas con una sola llave y de que, si las circunstancias así lo exigen, se llegará a forzar las cerraduras [15].

* * *

No entra en mi propósito exponer el conjunto del existencialismo sartriano; intento solamente esclarecer el punto central de esa doctrina, su *ateísmo*. Tenemos a nuestra disposición una doble vía de acceso a Sartre: la primera tratará de adivinar lo que es el «hombre Sartre», para rastrear así las causas profundas del feroz resentimiento que parece animar su obra; la segunda explorará *L'être et le néant*, su obra fundamental, ya que en ella está la raíz de todo su sistema. Utilizando ambas vías de acceso, llegaremos a conclusiones clarísimas: Sartre se forja una caricatura de Dios para mejor aniquilarlo; sólo que así no hace más que descargar golpes al aire; por otra parte, no tiene la menor idea del carácter *sobrenatural* de la fe cristiana o, si alguna vez llega a vislumbrarlo, es sólo para rechazarlo totalmente.

Así pues, el primer carácter de la fe, su aspecto sobrenatural de gracia divina, de introductora en un mundo invisible, transcendente, que respeta y al mismo tiempo solicita nuestra libertad, se nos revelará *por contraste*. Sartre es un testigo de este «humanismo» aplastado bajo un techo demasiado bajo, el de una naturaleza prisionera de la fascinación de las apariencias y que quiere bastarse a sí misma. Ese humanismo está basado en el ateísmo: si logro demostrar su fragilidad, habré alcanzado, al mismo tiempo, el centro y meollo del problema [16].

---

[15] El estudio de Sartre sobre Baudelaire, aparecido recientemente, suscita esta impresión. La insistencia de Sartre sobre ciertos aspectos del poeta nos pone en el rastro de una reflexión que desarrollaré más adelante.

[16] Prescindiré del detalle de la doctrina sartriana acerca del amor (o de lo que por tal entiende Sartre), pues volveré sobre este punto en el tomo V de esta serie.

II. LA PARADOJA DEL «HOMBRE-SARTRE».

He aludido ya al carácter «nauseabundo» de las novelas de Sartre, carácter que es posible encontrar también hasta en su producción filosófica, bien que no sea aquí tan aparente [17]. Es ésta, sin duda, la faceta del talento de Sartre que más impresiona al gran público; pero hay en su talento otra faceta que se reveló cuando Sartre tomó la palabra para defender en público sus ideas.

Sartre es un técnico de la filosofía. Posee una claridad soberana de expresión y un arte implacable de la deducción lógica. La famosa *Introduction* a *L'être et le néant,* por difícil y casi inaccesible que a primera vista parezca, pronto acaba cautivándonos con su sorprendente limpidez. Esta claridad se vierte en un estilo desafeitado, sereno, que avanza a un ritmo acompasado, sin conmoverse jamás. Lo que nos sorprende y desconcierta es la pasmosa seguridad del autor, su desenfadada facilidad en afirmar que la solución de un problema es ésta y no otra: cuando estamos familiarizados con los textos de los filósofos modernos, esa seguridad maciza, esos argumentos monolíticos, comienzan inquietándonos y acaban impresionándonos. En su conferencia-programa, *L'existentialisme est un humanisme,* repetida cientos de veces por el mundo, editada en cientos de miles de ejemplares, el pensamiento avanza por frases breves, claras, plenas de una tranquila seguridad, sin el más leve asomo de inquietud; el Sartre

---

[17] Los ejemplos concretos que da en *L'être et le néant* son del mismo género; piénsese, por ejemplo, en las páginas sobre «el agujero», que hacen pensar en una escatología infantil.—Marcel ha sugerido a Sartre que haga la metafísica de lo viscoso; había visto bien que este término expresa en Sartre una categoría importante de la sensibilidad (no me atrevo a decir: del pensamiento).

equívoco, cómplice, un poco canalla, de las novelas, desaparece totalmente aquí. Y esto mismo pasa en su vida pública: Sartre no duda nunca; se lanza adelante, ataca con una seguridad tal del objetivo perseguido, con tal fuerza de percusión, que le aseguran, de inmediato, las primeras ventajas. Nos produce siempre la impresión de que está manipulando evidencias y de que no hace sino deducir de ellas consecuencias ineluctables.

Novelista «nauseabundo», viscoso, y filósofo lúcido, lógico, he ahí dos aspectos muy diferentes de un mismo ser. Y aún nos ofrece otro, no menos paradójico. El hombre Sartre, cuando nos encontramos con él, no aparece como un ser viscoso, reptante, retorcido, amigo de las penumbras fofas y sucias. Al contrario, nos impresiona por su «aplomo». Pierre Boutang [18] hacía de él «un poseso»; descubría en Sartre los aires «de un pasante de notario de provincia», declarando fríamente la ruina de sus clientes: este aspecto satánico no aparece nunca en la conducta del hombre Sartre cuando se habla con él. Es proverbial la sencillez de vida del autor de *Huis-clos*. Ha abandonado los cafés famosos en los que, según se dice, compuso lo mejor de su obra; vive con su madre en la calle Bonaparte. Además, es bien conocida su generosidad: durante mucho tiempo hizo bolsa común con sus amigos; incapaz de despedir a los preguntones indiscretos, promete más de lo que razonablemente puede hacer; trabó conocimiento con Merleau-Ponty, cierta vez que intervino a puñetazo limpio en una trifulca [19]. En fin, en un campo de prisioneros, compuso

---

[18] P. BOUTANG, *Sartre est-il un possédé?*, París, 1946, 96 pp. La obra es sugestiva, pero no aclara más que un aspecto del personaje.

[19] M. BEIGBERGER, *L'homme Sartre*, París, 1949, 204 pp., cuenta este detalle. La mayor parte de los datos de la vida de Sartre que cito en el texto los he tomado del libro de Beigberger, el único que da detalles biográficos.

«un auto de navidad» que había de representarse en el campamento, y lo hizo en atención a un jesuíta, prisionero como él; en otra ocasión, no vaciló en arriesgar su vida para evitar graves disgustos a otro eclesiástico compañero de cautiverio.

* * *

¿Dónde está «el verdadero Sartre» en todo esto? ¿Dónde el arranque del pensamiento sartriano? ¿Estará en la experiencia existencial de la náusea ante la superabundancia ciega, obscena, de la naturaleza? ¿O bien esta náusea es sólo una consecuencia? ¿Hay, en el origen, una opción, una elección en favor de un cierto tipo de experiencia humana, con detrimento de los otros? En otras palabras, ¿es la náusea el hecho primario, o más bien es la opción del pensador ateo la que le obliga a no ver de la vida más que una parte, siempre la misma?

Antes de dar contestación a estas preguntas, es preciso hacer tres observaciones. Consiste la primera en que, según la propia confesión del autor, los personajes «larvarios» que pueblan su obra, encarnarían simplemente al hombre que no ha encontrado todavía el camino de la verdadera libertad; están inspirados por «la reflexión impura»; si pululan por sus novelas, es que también pululan por el mundo. En segundo lugar, y esto ya lo he dicho, habría mala fe en querer negar la verdad de las experiencias que Sartre describe: la conducta ambigua de la joven mujer que se deja coger la mano por el hombre que la persigue con sus galanteos [20], la comedia que a veces representamos cuando, yendo a dar

---

[20] La joven mujer no quiere engañar a su marido; por otra parte, se siente halagada por las atenciones de que la rodea su amigo; le ve con gusto; no quiere pensar con demasiada claridad en las intenciones de éste. Un buen día, él le coge la mano, lo que, evidentemente, manifiesta que él desea una entrega total, o, cuando menos, que quiere probar

el pésame a una familia con la que no nos unen sino unos lazos harto débiles y vagos, «nos hacemos los tristes», la mala fe con que frecuentemente «jugamos a estar encolerizados», gozando del espectáculo que nos damos a nosotros mismos [21], he ahí tres ejemplos, tomados al azar en la obra sartriana; imposible negar su verdad. Racine nos ha dejado descripciones tan horripilantes del «amor-pasión»: ¿por qué aceptar de Racine lo que rehusaríamos en Sartre?

En fin, y esto es lo más importante, parece que nunca ha tenido Sartre una experiencia esencial, la de la paternidad. Más abajo hablaré del íntimo lazo que une el sentido de Dios y el sentido de la paternidad. Baste recordar aquí que Sartre perdió a su padre cuando todavía era niño y que su madre inmediatamente contrajo segundas nupcias. La situación de Sartre es análoga a la que conoció Baudelaire. Si leemos, a este nueva luz, el

---

suerte. La mujer, que no quiere faltar, debería retirar su mano; pero no lo hace; trata de olvidar que tiene su mano entre las de su amigo; su conversación se hace bruscamente más «espiritual, más intelectual»; olvida que su mano está prisionera, o, al menos, prefiere no parar mientes en este «detalle»; contempla su propia mano como si no le perteneciese, como si fuera «una cosa», la «mano de otro».—Imposible negar la verdad clamorosa de esta descripción de la mala fe. El cristiano llama a esto pecado de mentira a sí mismo y a Dios.

21 El profesor se encoleriza; santa cólera, al principio sincera y en modo alguno fingida; pero no puede menos de experimentar una cierta delectación de estar encolerizado; pronto se ve «en estado-de-cólera»; siente que ha dicho ya bastante, que no ha lugar a insistir más, que el chico está ya corregido; pero continúa encolerizado; se ofrece a sí mismo un espectáculo: se «hace el conmovido». En su *Théorie des émotions*, Sartre ha descrito admirablemente esta mala fe que se mezcla frecuentemente a nuestras emociones; para él, esa mala fe constituye la esencia de las emociones. Ahí está la exageración. No todos los que van a dar el pésame «se hacen los conmovidos»; hay emociones sinceras.

estudio dedicado por Sartre al poeta francés, no podemos hurtarnos a la impresión de que en la vida del autor de las *Fleurs du mal* encontró un drama análogo al suyo propio: privado de su padre, enfrentado con un padrastro del que sentía celos y miedo, Baudelaire vivió siempre con un sentimiento de culpabilidad; puso en su madre un afecto represado, pues estaba «helado» por la austeridad de la «generala Aupick».

Sartre ha criticado la manera con que Baudelaire trató de vencer este complejo de frustración; pretende que los sentimientos religiosos del poeta francés no son más que la proyección sobre un plano más elevado de un complejo de culpabilidad infantil que hubiera debido superar. La crítica es tan áspera, y tan límpida la claridad de la explicación, que se hacen sospechosas de simplismo. ¿No será que Sartre se vió como forzado, *para tranquilizarse a sí mismo,* a «reducir» la conducta de Baudelaire a simples componentes de pasividad y de miedo? Quizá vivió el mismo drama, pero lo resolvió de manera distinta, por la negación orgullosa de la paternidad y la afirmación violenta de una autonomía absoluta, de la que muy pronto hará el eje de su filosofía.

Es sobremanera difícil desenredar este nudo secreto, pues Sartre, a diferencia de Gide, *no aparece nunca en escena en su obra* y se muestra avaro de detalles acerca de su vida [22]. Yo no puedo, sin embargo, hurtarme a la impresión de que el sentimiento «de estar de más», que parece tan profundo en su obra (pensemos en la escena de la raíz en *La nausée*), encuentra uno de sus orígenes en el hecho de que Sartre fué huérfano de padre y vivió como extraño frente a su padrastro. Hay que añadir también que sufrió de niño muchas enfermedades, lo que quizá con-

---

[22] Creo que no se ha subrayado suficientemente este rasgo de la obra sartriana, que es clásica bajo este aspecto (pero *sólo* bajo este aspecto).

tribuyó a acrecentar el sentimiento de su aislamiento en un mundo «lleno», donde ningún «hueco» parecía esperarle.

El complejo de frustración explica sin duda en parte este dato central del pensamiento sartriano: «el hombre está ahí, estúpidamente ahí, para nada»; se ha dicho en son de broma que, frecuentemente, los gordos experimentan esta impresión: embutidos en su gordura, tendrían un sentimiento vago de que su yo está atollado y hundido en una masa un poco viscosa; y se ha aplicado esta «verdad» al caso de Sartre: ello no parece imposible, pero, que yo sepa, no todos los gordos han experimentado el sentimiento de Roquentin; y mucho menos serían capaces de escribir *La nausée*.

* * *

Es difícil saber cómo pasó el joven Sartre de este *sentimiento* «de estar de más» a la *complacencia* viscosa en los bajos fondos del hombre. Hablo de complacencia: hay, en efecto, una enorme diferencia entre el sentimiento de que los esfuerzos humanos por hacer el universo más fraternal resultan fallidos y el afán sistemático de rebajar todo lo humano, de enfangarlo incesantemente en lo viscoso. De un lado, hay el *sentido* de la nada de la vida terrestre; del otro hay el *gusto* de la nada. La diferencia es enorme, pues colora todo el resto: todos los grandes pensadores han tenido el sentimiento de lo trágico, de la soledad, de la nada que es el hombre; pero sufrían por ese sentimiento, sentían su angustia; testigos Lucrecio, Pascal, Nietzsche, Malraux, Camus. Sartre tiene el gusto de la nada: decir del niño «que es una cosa vomitada», no ver en el amor más que los aspectos de lucha, de crueldad, o la trivialidad corporal (por ejemplo, en *Intimité*), pretender que la demostración de *Huis-clos* sería tan probativa si, en lugar de una lésbica, de una infanticida y de un traidor, «se hubiesen puesto en escena una madre de familia, una carmelita y un mariscal

de Francia», ¿no es jugar un poco con las palabras? ¿No es, sobre todo, dar pruebas de una malsana deformación de las realidades más nobles, la infancia y el amor? ¿No es dar la impresión de que se elige sistemáticamente la clase de experiencias que se van a describir?

¿De dónde proviene esta atmósfera malsana que envuelve el universo sartriano? Explicarla por el complejo del huérfano parece imposible. Deben de entrar en juego otras causas. ¿Cuáles? Es difícil adivinarlas, ya que Sartre, vuelvo a repetir, es avaro de detalles sobre su vida personal. Yo creo, sin embargo, que hay que contar aquí con la juventud de Sartre. Tengo la clara impresión de que, bajo una apariencia plena de aplomo y de equilibrio, Sartre no ha logrado nunca superar, en materia de sentimientos, el pantano de la adolescencia. La trivialidad viscosa, escatológica a veces, de numerosas escenas de «amor», hace pensar irremisiblemente en esos descubrimientos solitarios de la sexualidad que son el lote de tantos adolescentes; Sartre no descubrió el mundo de la carne en el clima del amor; se quedó solo, obsesionado por una vida sexual que le horrorizaba y que permaneció incomunicada con la vida del espíritu y del corazón. La importancia del tema del amor contra naturaleza, en su obra, corre por los mismos derroteros.

En otras palabras, yo creo que existen ciertas semejanzas entre el caso de Sartre y el de Gide (que perdió también a su padre): de una parte y de otra hubo divorcio entre la carne y el espíritu, entre el corazón y los sentidos. Pero lo que debe interesarnos aquí es la diferencia entre estos dos espíritus. Mientras que Gide era de una absoluta nulidad en el terreno del razonamiento y de la reflexión racional, pues volcaba todo su espíritu sobre el plano de la sensibilidad estética, Sartre está dotado de un formidable poder de razonamiento lúcido. Formado en la escuela del laicismo racionalista, dotado de una apabullante potencia dialéctica, el jo-

ven normalista desarrolló muy pronto, en vaso cerrado, por encima del pantano viscoso que sentía dentro de sí, un pensamiento discursivo dentro del que intentó encerrar el universo. Gide era un ser que no podía sufrir la división interior; incapaz de optar por lo espiritual, acabó por hacer la teoría de su desequilibrio; se decidió por una estética de lo sensible y de lo sensual, lo que, en fin de cuentas, no es sino una tentativa de compensación, trágica al principio, culpable después [23]. En cuanto a Sartre, no se debe hablar de tentativa de compensación, sino de un *desdoblamiento* real: existen sin género de duda los lazos entre su sistema filosófico y las ciénagas de sus novelas; pero son de un orden distinto de los que es fácil observar en Gide. El infantilismo de Sartre repercute sobre su sistema filosófico, pero *secretamente*; su problemática filosófica es de tal fuerza y pujanza racional que *parece bastarse a sí misma* y nutrirse solamente de las fuentes del pensamiento desencarnado. A mi juicio, Sartre cree de buena fe que describe experiencias originales; y también con toda sinceridad pretende desarrollar, en su obra filosófica, el despliegue dialéctico de su pensamiento.

* * *

Gide llegó muy tarde ya, alrededor de los cincuenta años, a la complicidad lúcida con sus taras psicológicas; durante los primeros años, vivió desgarrado y torturado profundamente por su drama. En Sartre fué al revés. Al salir de la adolescencia, la embriaguez de su razón le apareció como la única puerta por donde escapar de la cárcel húmeda donde estaba encerrado; consciente de sus complejos, los asumió, se hizo cómplice de ellos y se complació en ostentarlos. Muy pronto se *recreaba provocándolos*.

Aquí no nos movemos ya en el terreno de las hipótesis. Un

[23] Cf. el tomo I de esta serie, el capítulo sobre Gide.

hecho al parecer insignificante, contado por Marc Beigberger [24], constituye todo un síntoma. Sartre, siendo todavía niño, tenía la costumbre de «contarse a sí mismo» por las noches, en la cama, historias espeluznantes. Hasta aquí todo es perfectamente natural, ya que los niños gustan de las historias «de miedo», si bien es verdad que, en general, prefieren que sean otros los que se las cuenten. Lo que es realmente significativo es lo que sigue: en un momento dado, el niño Sartre «decidía» cesar de contarse «historias»; se «daba una tregua» y se dormía entonces como un niño sin sueños.

Este hecho me parece característico de un aspecto que no se ha señalado todavía en la personalidad de Sartre. Un niño verdaderamente emotivo se sentiría arrebatado, como el aprendiz de brujo, por la fascinación del relato horripilante; le costaría cortar por lo sano y abreviar el cuento; es muy probable que acabara por gritar, movido por el terror que él mismo habría provocado; le costaría Dios y ayuda dormirse. En todo caso, sería incapaz de «darse una tregua»: ¡quién no sabe el miedo de los niños en la oscuridad, su costumbre de cantar, de hablar en voz alta para tranquilizarse! También Sartre se cuenta historias de miedo; después *cesa, cuando quiere:* se mantiene siempre dueño absoluto de sí mismo. *Es un artista.*

Acabo de escribir una palabra preñada de sentido, pero la considero muy esclarecedora. Sartre es huérfano; joven, le persiguen imágenes triviales y le roe el resentimiento; se halla igualmente dotado de una temible potencia de razonamiento; pero, al lado de estos rasgos, es necesario subrayar otro: Sartre ha nacido artista, lo que quiere decir que tuvo muy pronto el don de evocar a voluntad escenas vivas, de dejarse coger en su juego y, *al mismo tiempo,* de quedar lúcidamente dueño de sí mismo. Ahí

---

[24] *L'homme Sartre,* p. 13.

radican la grandeza y la servidumbre del artista: es capaz de dar cuerpo a situaciones irreales, de vivirlas con tal intensidad que parezcan nacidas de su profunda espontaneidad y no ser más que la transcripción musical de experiencias originales, de las cuales no sería dueño; al mismo tiempo, sigue ininterrumpidamente consciente de esa especie de desdoblamiento que se da en él; su pluma permanece serena. Un artista sólo escribe bien *en frío,* ha dicho siempre Gide; escribiendo así es como da de la manera más intensa la sensación de lo real. La paradoja de Diderot sobre el teatro [25] se cumple aquí: el ápice de lo natural en arte se basa en el ápice del *artificio.*

Este dominio intelectual y artístico en el arte de evocar a voluntad los pantanos más secretos de la vida, marcó profundamente al joven Sartre. Aquí es donde la complicidad de que he hablado pudo entrar en juego: era necesario que Sartre se hiciese cómplice de sus sensaciones para poder así hacer de ellas «historias». Brota aquí con toda claridad una conclusión que considero muy verosímil: las «experiencias» que subyacen a la obra filosófica de Sartre no son «ingenuas, espontáneas»; están en parte *provocadas.* Dudo que Sartre haya sufrido largo tiempo y realmente, de su complejo de frustración y de sus enviscamientos sensuales de adolescente. Su espíritu frío y positivo, su talento poderoso en la evocación de imágenes, combinado con ese don de desdoblamiento de que he hablado, le llevaron muy pronto a desembocar en una visión del mundo aparentemente «objetiva».

¿Cómo explicar, si no, un hecho tantas veces señalado, el carácter fríamente lúcido, casi clínico, de las descripciones lite-

[25] Contra Rousseau, que pretendía que «el actor inventaba en escena», Diderot ha demostrado que cuanto más minuciosamente se ha cuidado la escenificación, más alto raya el artificio y más gana al espectador la impresión de «lo natural de la pasión». La razón está con Diderot.

rarias del autor de *La nausée*? El escritor no se deja arrastrar nunca por su pluma; sabe adónde va; se explaya con una especie de «exuberancia fría», muy germánica, al decir de Beigberger. Sus descripciones conjugan una densidad carnal a veces alucinante con una precisión casi geométrica. Sartre sale airoso en la paradoja de juntar el máximo de claridad con el máximo de viscosidad. La vida carnal, por ejemplo, es en él enojosa, fría, morosa, pues no evoca nunca esa exuberancia animal, brutal pero sana, tan celebrada desde D. H. Lawrence. Nos domina siempre la impresión de encontrarnos ante una reconstrucción de laboratorio.

Tengo la seguridad de que también otros lectores de Sartre han experimentado la misma impresión que yo: quédase uno maravillado de la precisión, de la minuciosidad con que se desenmascara la mala fe, el vértigo, la tentación de desempeñar un papel, de «hacerse el conmovido»; y, al mismo tiempo, se experimenta un sentimiento de malestar. Cuanto más se lee, más admirado queda uno y más también nos gana la impresión de ser cómplices de un negocio un poco turbio; nos sentimos chasqueados y pensamos que hay allí algo que cojea, algún oculto sofisma.

El sofisma no está en el desarrollo del razonamiento o de la descripción, sino *en el punto de partida:* ciertas experiencias reales Sartre las ha convertido pronto en un juego. En otros términos, *el pensador y el artista han devorado la espontaneidad primera del corazón y de la sensibilidad;* cogido en su propio juego, el escritor ha elegido muy pronto sus experiencias y las ha «realzado», valga la expresión. No es sólo espontaneidad lo que hay en esas experiencias; yo diría incluso que el elemento espontáneo ha casi desaparecido totalmente (salvo en *Les mains sales*), para dar paso a una opción cada vez más neta en favor de un solo aspecto de la existencia. Prueba de ello es que la obra literaria de Sartre no contiene nada que no se halle en su sistema abstracto, mientras que el teatro de Marcel fué muchas veces más allá de sus ideas.

Sartre no ofrece a la «fenomenología de la existencia» una conciencia virgen; ni siquiera «la náusea», a pesar de los elementos verdaderos que contiene, es completamente original en él; en todo caso, no es la náusea el elemento único, primero, a partir del cual se desarrollaría su sistema. Se precisa todo el talento de Sartre, sobre todo su arte apabullante en la descripción de lo sensible, para enmascarar el hecho de que la mayoría de sus novelas y obras teatrales son obras y novelas de tesis. Sartre no es un *existencialista* en sentido estricto. He ahí, si no me engaño, lo que explica el aparente equilibrio de Sartre, su aplomo, su sencillez, la sensación que inspira de no ser en modo alguno presa de inquietud.

El macizo volumen titulado *L'être et le néant*, con sus 722 páginas de gran formato y su letra menuda, está ya en germen en la *introducción;* admitida ésta, *todo* lo demás se deduce automáticamente. Las experiencias existenciales que no encajan en este marco deben ser encuadradas en él, por ejemplo, por la mala fe, la evasión a lo imaginario, el arte, lo no-existente; esas experiencias no pueden tener un valor fenomenológico, no pueden llevar a esa ontología que sería la base de una metafísica, de la que el mismo Sartre dice que no la escribirá jamás, puesto que caería en el dominio de la hipótesis [26]; estas experiencias desenmarcadas no pueden tampoco intervenir en la elaboración de la *Morale* que esperamos de Sartre.

* * *

[26] La filosofía moderna se complace en distinguir la ontología de la metafísica. La primera procede por descripción fenomenológica, la segunda trata de alcanzar lo que Kant llama «la cosa en sí». *L'être et le néant* se limita a la *ontología.*—La filosofía tradicional no menosprecia las descripciones fenomenológicas (testigo la admirable IIª IIªe de Santo Tomás), pero sí afirma que la filosofía sólo comienza en el nivel de la metafísica. Se han comparado frecuentemente las descripciones existencialistas con los túneles

La opción fundamental que preside y gobierna todo el pensamiento, despojándolo de esa apariencia de «comprobación objetiva» que el autor pretende dar a su sistema, aparece claramente a todo el que quiera leer en el fondo: Sartre no ve en el hombre más que *el conocimiento sensible.* El pensamiento sartriano no se hace completamente claro más que cuando se expresa con ayuda de comparaciones tomadas todas ellas al mundo material. Diríase que su pensamiento se clarifica siempre que *el acero del espíritu lógico se reviste de finas gotitas de lo sensible.* Piénsese, por ejemplo, en la descripción del esquiador, en *L'être et le néant:* es la impresión combinada del apoyo sobre la nieve y del «despegue» del esquiador con relación a la superficie nevada la que debe hacernos comprender el juego de la conciencia libre, del «para-sí», frente al «en-sí»: la conciencia debe apoyarse sobre lo real, para cobrar conciencia de sí misma; al mismo tiempo, debe desprenderse, desenviscarse del «en-sí opaco» para ser ella misma. Una comparación muy hermosa, sin duda, pero totalmente externa, incapaz en todo caso de explicar las realidades no materiales.

Sartre triunfa en la descripción de la inmersión de la conciencia en lo sensible; en este terreno, su pensamiento aporta riquezas descriptivas que no sería leal dejar de reconocer. En la medida en que los hombres viven con demasiada frecuencia en lo sensible, el universo de Sartre les parecerá terriblemente exacto. Pero el hecho de que nosotros tengamos necesidad continuamente de lo sensible para la abstracción no ha querido decir nunca que vivamos totalmente inmersos en él.

* * *

Volvemos a nuestro punto de partida: habíamos descubierto al niño Sartre inmerso en el complejo de frustración, sumergido

---

helicoidales de San Gotardo: son inevitables, pero lo decisivo está en saber si se sale por abajo, al pantano sartriano, o por arriba, a una metafísica.

en el magma incoherente de las sensaciones carnales de la adolescencia; habíamos visto igualmente que su don de artista y de razonador era el origen de esta opción fundamental que domina todo el resto. Ahora vemos que el desdoblamiento se ha mantenido: su opción filosófica no es otra cosa más que la notación musical de los complejos de su juventud. Lo que ha hecho Sartre es sencillamente y nada más que la «fenomenología de la vida sensible».

El pensamiento de Sartre forma, pues, un conjunto *ni totalmente vivido, ni totalmente querido:* fascinado por un mundo viscoso del que no ha podido deshacerse, atormentado por el resentimiento de su orfandad, creyó librarse gracias a un arte y un pensamiento rigurosos: realmente, no ha hecho más que encerrarse en la «fenomenología de lo sensible». Desde ese momento, no será ya capaz de describir más que experiencias de ese tipo. Lo que constituye la grandeza de Sartre, es al mismo tiempo su laguna fundamental.

III. EL ATEISMO DE SARTRE

1. Caracteres generales

El ateísmo es fundamental en el pensamiento de Sartre: constituye el punto de partida de su existencialismo. Dos textos de su conferencia de vulgarización lo dicen bien claramente:

> El existencialismo no es otra cosa que un esfuerzo para extraer todas las consecuencias de una posición atea coherente. No trata en modo alguno de sumir al hombre en la desesperación. Pero si se quiere, como hacen los cristianos, dar el nombre de desesperación a toda actitud de incredulidad, en ese caso la posición atea parte de la desesperación original (EH, p. 94; *ídem*, p. 89) [27].

[27] Basándome únicamente en las obras filosóficas, citaré así: EH = *L'existentialisme est un humanisme*, París, 1946, 141 páginas; EN = *L'être*

Sartre identifica, pues, existencialismo y ateísmo, lo que constituye una generalización indebida, ya que existe un existencialismo espiritualista. Por desgracia, esta confusión ha saltado a la mentalidad del gran público, para el que existencialismo y filosofía de Sartre son cosas idénticas.

El segundo texto es todavía más interesante:

> En el siglo XVIII, fué suprimida, en el ateísmo de los filósofos, la noción de Dios, mas no así la idea de que la esencia precede a la existencia. Esta idea la encontramos de nuevo más o menos por todas partes: la encontramos en Diderot, en Voltaire e incluso en Kant. El hombre posee una naturaleza humana: esta naturaleza humana, que es el concepto humano, se encuentra en todos los hombres, lo que significa que cada hombre es un ejemplo particular de un concepto universal, el hombre... El existencialismo ateo, que yo represento, es más coherente. Declara que si Dios no existe, hay al menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre... Así, no hay naturaleza humana, puesto que no hay Dios que la conciba (EH, pp. 20-22) [28].

---

et le néant, París, 1943.—J. CAMPBELL, *J. P. Sartre, ou une littérature philosophique*, París, 1945, 277 páginas, ofrece una buena exposición de vulgarización de las tesis principales; R. TROISFONTAINES, *Le choix de Jean-Paul Sartre*, París, 1945, 124 páginas, intenta una refutación de la antinomia «en-sí—para-sí»; G. VARET, *L'ontologie de Sartre*, París, 1948, 196 páginas, me parece una de las exposiciones más sensatamente críticas de la obra; F. JEANSON, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, París, 1947, 372 páginas, es una tentativa de justificación de la filosofía sartriana; es seria, pero tiene que reconocer lagunas.—Se puede prescindir de las obras de Mme. Simone de Beauvoir, pues de nada sirve achicar el riachuelo, cuando pasa el río al lado; desgraciadamente, ha abierto estrepitosamente las puertas de la cuestión femenina en *Le deuxième sexe*, que contiene cosas buenas, pero ahogadas en el erotismo y la logomaquia.

[28] Una manera de resumir el existencialismo sería ésta: mientras que el pensamiento tradicional se interesa por la «naturaleza humana», el existencialismo no se preocupa sino de la «condición humana». El vocablo,

Si no hay Dios, no hay tampoco esencias, valores objetivos inscritos en «el cielo inteligible»; el hombre «debe crear los valores». Su «pro-yecto» los hace ser; el hombre es, pues, enteramente responsable, pues se halla abandonado a sí mismo; no puede «apoyarse sobre nada objetivo»; si lo hiciera, sería de mala fe, dejaría de ser libre. El ateísmo es, pues, según Sartre, la base de la dignidad humana y de la libertad. Se perciben aquí acentos nietzscheanos, análogos a los de Malraux y Camus. Júzguese por este otro texto.

> Dostoyevski había escrito: «Si no existiera Dios, todo estaría permitido». He ahí el punto de partida del existencialismo. En efecto, todo está permitido si Dios no existe, y, por consiguiente, el hombre está solo y abandonado, puesto que no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad a que agarrarse (EH, p. 36) [29].

---

lanzado por Malraux en su célebre novela de 1935, subraya el lado trágico de la vida humana. Enfrentado necesariamente con una serie de «obstáculos», de los cuales el principal es la «encarnación en un cuerpo», el hombre debe convertir estos obstáculos en «valores». Hasta aquí todos los existencialistas están de acuerdo. La divergencia comienza en seguida, cuando unos afirman que, a través de ciertos «obstáculos», nos llaman valores «objetivos» (Marcel) o se nos desvelan «cifras» transcendentes (Jaspers), mientras que otros pretenden que todos los «obstáculos» son contingentes, relativos, y que, por ello, el hombre está prisionero en el mundo terrestre (Sartre, Merleau-Ponty).—Es perfectamente exacto que el pensamiento laico de los siglos XVIII y XIX ha utilizado secretamente una noción de «naturaleza humana», aunque seguía negando a Dios; son éstas las «verdades cristianas convertidas en locura»; el laicismo ha vivido largo tiempo del «perfume del vaso roto». Sartre tiene la ventaja de la lógica. Pero, por otro lado, desbarra cuando se representa la «naturaleza humana» como inscrita en Dios al modo de la imagen, por ejemplo, de una plegadera. La teoría de las «ideas» no tiene nada de común, en el tomismo, con este realismo exagerado que Sartre le atribuye. La ignorancia de Sartre en punto a filosofía anterior a Descartes es enciclopédica.

[29] Más adelante (vol. IV) veremos que eso no es otra cosa que antiteísmo.

Que haya una grandeza en la idea de Sartre, apenas es necesario subrayarlo: el creyente será «el hombre que se aferra» a Dios, a los valores «objetivos», para eximirse de asumir lealmente la soledad del hombre enfrentado a un universo de nada.

* * *

Lo característico en estos textos es el tono: Sartre parece decir: es así, es muy sencillo, no comprendo que se haya podido dudar tan largo tiempo. Según el testimonio de Mournier [30], Sartre manifiesta una carencia total de inquietud religiosa; mientras que Camus conmueve por su viril y cálida ternura humana, Sartre nos asombra con su lucidez glacial, su indiferencia polar.

La incredulidad de Nietzsche, de Malraux, era una incredulidad torturada, desgarrada; la de Sartre se nos presenta con toda naturalidad. Bueno será citar aquí un ejemplo, tomado de *Situations*, tomo I; Sartre reseña en él el libro de Bataille, *L'expérience intérieure*. El autor del libro confiesa que al cabo de años de vida profundamente cristiana, ha perdido la fe, porque ha sido como devorado por el torbellino del «sinsentido» aparente del universo; el libro describe los espantos de un alma en busca de una vida mística que, en el seno del ateísmo, pueda sustituir a la mística cristiana; el tono es desgarrador y revela grandes dolores en medio de una gran nobleza humana. Se puede pensar lo que se quiera de *L'expérience intérieure*, decir que ese libro carece de lógica, que da pruebas de un orgullo satánico; pero es imposible no dejarse ganar por el tono de este testimonio. El comentario de Sartre, muy al contrario, sorprende por su frialdad: descorteza lúcidamente, serenamente, la argumentación; señala los sofismas y para-

[30] En una conversación que sostuve con él en 1949.

logismos de que adolece; afirma que, puesto que no hay Dios, Bataille debería deducir las consecuencias más sencillamente. Todo esto es, quizá, verdad; pero lo que molesta es la admiración un tanto irónica con que Sartre parece decir que el autor no debería venirnos con tantas historias.

Sartre no parece percatarse nunca de lo que puede representar de trágico, para ciertas almas, la pérdida de la fe en Dios. Ahora bien, desde siempre, el problema de Dios ha obsesionado a los hombres, suscitando sus blasfemias, su fe o su desesperación. Yo no pido que se haga romanticismo al hablar de Dios, pero no soy capaz de comprender la indiferencia proclamada en tal materia.

Por lo demás, Sartre considera que el problema es *secundario;* ¿cómo dudar de ello, cuando comprobamos que en *L'être et le néant* no se dedica una sola página entera al problema de Dios? El autor habla siempre de esta cuestión de pasada, contentándose con recordar que la noción de Dios es contradictoria, que el «creacionismo» es un prejuicio, que la libertad del hombre postula la inexistencia de Dios. Habla siempre de éste como de un problema resuelto de una vez para siempre.

No obstante este laconismo, es preciso tratar de poner bien en claro los motivos del ateísmo de Sartre. Reuniendo textos dispersos, es posible reducir a tres motivos la incredulidad del autor de *La nausée.* El cuarto motivo, como no tiene nada de común con el ateísmo, antes al contrario, recae en el antiteísmo y en la negación de lo sobrenatural, formará el objeto de un párrafo especial.

2. Los tres motivos del ateísmo de Sartre

Estos tres motivos se encadenan e implican mutuamente, como vamos a ver. Pero, en aras de la claridad y aun a trueque de incurrir en algunas repeticiones, será bien detallarlos en particular.

a. EL «PARA-SÍ» Y EL «EN-SÍ»

La noción de Dios es contradictoria: esta afirmación nos sale al paso a cada instante en la obra de Sartre. Para comprenderla *en el sentido que le da Sartre,* es preciso dar un largo rodeo y exponer las grandes líneas de la filosofía del *en-sí* y del *para-sí.*

El filósofo parte del principio clásico de Husserl: «Toda conciencia es conciencia de...»; es la «intencionalidad». Sartre explica que la conciencia está constantemente «proyectada fuera de sí misma» hacia los objetos exteriores; este árbol, escribe el filósofo, que yo veo inclinado al borde del camino, no es una representación en mi espíritu. Es falso, en efecto, representarse la conciencia como una «facultad de digestión»; decir: «la conciencia lo comía con los ojos» es una imagen falsa. Sartre se burla de esta concepción de la conciencia, según la cual ésta sería una digestión delicada, una intussuscepción del objeto, bajo la forma de representación en el interior del ser. La conciencia nos proyecta fuera de nosotros mismos, como un plano inclinado que nos hiciera deslizarnos hacia el objeto exterior; la conciencia es un «reflejo-reflectante», pues es preciso representársela como una «casa de cristal», atravesada por corrientes de aire centrífugas. En este sentido, la conciencia nos orienta sobre lo real [31].

---

[31] Todo esto en *Situations,* I, pp. 31-36.—Aquí se mezclan lo verdadero y lo falso; es verdad que la doctrina del concepto no significa la «digestión delicada» de una «representación separada de lo real»: el concepto como *medium quo,* nos orienta hacia lo real. La falsedad está en lo que Sartre concluye, a saber, que no hay «nada» en la conciencia; esta conclusión le viene impuesta por el hecho de que no examina más que el conocimiento sensible (*species impressa sensibilis*). Sartre menosprecia la actividad del sujeto cognoscente gracias al sentido común y al entendimiento agente.

Hasta aquí, aparte un vocabulario tomado en demasía al mundo sensible, el lector tiene la impresión de una vuelta al realismo del conocimiento y de una superación del idealismo. Pero la conclusión que el autor deduce es tan grave, que va a dominar en todo lo demás: si la conciencia es, pues, «casa de cristal», «plano inclinado» hacia el exterior, de ello se deduce que la conciencia está *vacía*. No hay nada dentro de ella, dice Sartre; y así el filósofo rechaza la «vida interior», falsamente identificada con una «digestión delicada» de representaciones puramente sensibles. La conciencia está igualmente vacía con relación al mundo sensible, exterior; se halla eternamente «fuera» de este mundo, sobre el que revolotea y hacia el que está orientada.

Se comprenderá mejor este punto, si se reflexiona en lo que Sartre entiende por «conocimiento». Conocer esta mesa, este tintero, es saber *que no se es* esta mesa, este tintero, que uno está separado y es distinto de ellos, que estamos fuera de ellos. Conocer es nihilizar el objeto conocido, envolverlo en «una virola de nada». La conciencia es, pues, un poder «de no ser lo que se es y de ser lo que no se es» [32]; la conciencia se agota en la imposible tentativa de coincidir consigo misma y con los objetos.

Esta conciencia es la que caracteriza la realidad humana: transcendente a todos los objetos que nihiliza [33], no es, en sí misma,

---

[32] Esta frase no es un galimatías; Sartre quiere decir que la conciencia no cobra conciencia de sí misma más que cuando está asestada u orientada sobre un objeto que *no* es ella misma: en este sentido, «la conciencia es lo que no es». Por otra parte, «no es lo que es», porque, en el conocimiento, la conciencia conoce desligándose, nihilizando el objeto percibido.— Es posible, en cierto sentido, un acercamiento de Sartre a Santo Tomás; también éste dice que la conciencia sólo se conoce en sus actos; sólo que este acto de conocer es cosa muy distinta de lo que por conocer entiende Sartre (cf. nota 35).

[33] En esta facultad de «nihilizar», de rodear con «una virola de nada»

más que una «intencionalidad» hacia lo real; es un absoluto [34] cuya característica es la de no ser lo que es (el objeto conocido) y ser lo que no es (es el objeto conocido por el hecho de que se distingue de él, lo rechaza fuera de sí). Esto es lo que Sartre llama «*el para-sí*» [35].

* * *

---

el objeto conocido, es donde reside lo que Sartre llama la «transcendencia» del «para-sí»: la conciencia se despega del «en-sí» conocido en el momento mismo de conocerlo; conocerlo es desligarse de él, superarlo, saber que no se es lo que se es (conoce). Se ve que esta transcendencia es «horizontal» y que nada tiene que ver con la auténtica transcendencia, que es vertical y de otro orden.

[34] La conciencia es «un absoluto», porque a nada está ligada, ni a Dios, que no existe, ni a las cosas, a las que conoce desligándose de ellas, ni a sí misma, puesto que es «vacía». Nada absolutamente determina a la conciencia en esta o aquella dirección, hacia tal o cual acto; su proyecto, por el que recorta «perfiles» en la realidad bruta, sale todo él de sí misma, sin que nada exterior habite en ella. En este sentido, la conciencia es un absoluto; y este absoluto coincide con «la nada» en el sentido que da Sartre a esta palabra. Siendo la conciencia solamente un vacío, una «descompresión» de ser, una especie de bolsa creada en el seno del «en-sí», puede sólo ser nada. Se comprende ahora el sentido del título: *L'être et le néant;* el ser, esto es, el «en-sí» bruto; la «nada», es decir, la conciencia.—Importa señalar el empleo, en un sentido completamente ateo, de términos como absoluto, libertad, transcendencia, que tienen por sí mismos una significación metafísica y religiosa. La degradación de conceptos metafísicos al nivel de una fenomenología a ras de tierra constituye una de las características del pensamiento de Sartre. Por desgracia, esa característica sartriana lo es también de una de las tendencias del espíritu moderno.

[35] La teoría aristotélica del conocimiento es más matizada y más verdadera: dice que conocer es «*fieri aliud quantum aliud*», devenir otro *en cuanto otro;* la palabra fundamental, esencial, es «*fieri*», devenir, hacerse, que Sartre elimina sin decirlo, para quedarse solamente en el conocimiento con el «*aliud*». El término «conocer» no tiene en él ya sentido alguno,

El ser hacia el que se «pro-yecta» la conciencia intencional, en contraste con el «para-sí», coincide perfectamente consigo mismo. Está como «relleno, empastado de sí mismo»; no hay en él distancia alguna con relación a sí mismo; no mantiene relación ninguna con «los otros». *Es*, simplemente; es «*en-sí*»; es un «*plenum*» sin fisura, como una masa impenetrable de granito, como un mar viscoso eternamente quieto.

Hay que recordar la página de *La nausée* en donde Roquentin descubre «que está de más por toda la eternidad» y que el mundo que le rodea está, también, «de más». La especie de *superabundancia obscena* que fascina a Roquentin en el momento en que contempla la raíz, que está ahí, «estúpidamente ahí», con sus hendiduras, su húmeda negrura, su inutilidad, su absurdidad, *es la existencia*. El cuerpo de cada hombre es también «un en-sí»: pesado, espeso; su «obscenidad» estalla en ciertas partes que Sartre se complace en describir. Coincidir estúpidamente consigo misma, tal es la definición de la existencia; se identifica con el mundo de los «objetos»: la «mirada medusea» petrifica al ser que se mira, por ejemplo en el deseo. En el sadismo, se encuentra placer en reducir al otro a una «cosa, un objeto», al que manejamos y torturamos a

---

puesto que borra de un plumazo este «devenir» de un género especial que caracteriza precisamente al pensamiento.—Debo señalar aquí que la explicación de la intencionalidad husserliana, en la que Sartre basa *todo* su sistema, deforma gravemente el pensamiento del filósofo alemán: éste afirma, ciertamente, que «toda conciencia es conciencia de...», pero este «de» no es en Husserl el «en-sí» bruto, ciego, sino un «*noema*», presente a la conciencia («*noesis*») que hay que distinguir de la «existencia» (la cual, en la «*Wessensschau*» o intuición de las esencias, debe ponerse entre paréntesis (*Einklammerung*). Este detalle puede parecer secundario a los que no sean técnicos de la filosofía; pero, en realidad, es esencial. Husserl fué desfigurado por Sartre, como lo fué también Heidegger; a juicio mío, Husserl domina señero el pensamiento filosófico alemán moderno.

voluntad; en el masoquismo, por el contrario, uno de la pareja halla su placer en ser tratado como un objeto por el otro [36].

Pido perdón por estos ejemplos; pero son los que trae el mismo Sartre. Podría decirse lo mismo, haciendo un parangón con Descartes: este filósofo cortó también el universo en dos: de un lado, el espíritu y, del otro, la materia, la *res extensa,* desprovista de profundidad [37]. Se ha hablado asimismo, a propósito del «en-sí», de los presocráticos, en particular de Parménides, quien también sitúa en el centro de su pensamiento «el plenum» sin fisuras [38].

* * *

Hay que hacer aquí una importante distinción. Este «en-sí» así descrito, es un «fenómeno de ser»: *así* es como aparece a la conciencia, al «para-sí», del que es la antítesis simétrica. Sartre explica que el «en-sí» se *desvela* al «para-sí» en una serie de «perfiles», lo que Husserl llama *Abschattungen.* En otras palabras, la conciencia no puede nunca entrever más que *perfiles sin espesor,* reflejos fugaces, que no ofrecen sino un aspecto de la realidad; jamás podrá la conciencia ver *al mismo tiempo* el anverso y el reverso de los objetos: el «pro-yecto» de la conciencia es el que

---

36 No señalo aquí más que la mitad del problema discutido por Sartre; sería preciso mostrar también que, en el seno de la lucha, se enfrentan las dos libertades.

37 Inútil advertir que simplifico aquí el pensamiento de Descartes; pero así es como lo ve Sartre.

38 Parménides da al «*plenum*» un valor de geometría y matemática; encarna esa «duración inmóvil», con relación a la que los movimientos celestes y terrestres no son más que oscilación en torno a un punto inextenso y eternamente estable. Cf. las páginas célebres de Bergson en *Évolution créatrice,* pp. 339 ss.

«recorta» en el «en-sí» perfiles utilitarios (lo que Sartre llama la «utensilidad»).

Ahora sabemos lo que significa la palabra «fenómeno de ser»: lo que es «en-sí» no es otra cosa que la imagen invertida del «para-sí»: de un lado, hay falta de coincidencia consigo; del otro, coincidencia perfecta. Así es cómo *aparece* el ser a la conciencia; he ahí lo que ésta desvela en su mismo «pro-yecto».

Si, pues, el «en-sí» es «el fenómeno de ser», la manera con que el ser *aparece,* supone un «*ser del fenómeno*», es decir, una especie de «soporte» de los sucesivos perfiles, de las *Abschattungen* que aparecen a la conciencia. En virtud de una especie de «argumento ontológico» es cómo llega Sartre a postular la existencia de este «ser del fenómeno».

A primera vista, se alcanza aquí *la metafísica de la sustancia;* si Sartre llegase más allá de los «fenómenos» hasta el ser sustancial, podría elaborar una metafísica y alcanzar así valores objetivos. Desgraciadamente, nada de esto hace: el ser del fenómeno es únicamente *postulado:* debe haber un «soporte» de los «perfiles» sucesivos, pero este soporte se hurta a toda investigación. Ni siquiera es un «número», una «cosa en sí», una realidad oculta «detrás» de los fenómenos. En el «en-sí», no hay anverso y reverso, exterior e interior, como no hay tampoco «formas» en la conciencia. De todas maneras, el «ser del fenómeno» se oculta a las investigaciones; pertenece al dominio de la hipótesis incomprobable [39].

Todos estos desarrollos se basan en una imaginación muy espacializada; las nociones de anverso y reverso, de interior y exterior,

---

[39] Nótese cómo, incluso aquí, el estilo de Sartre emplea constantemente comparaciones tomadas al mundo espacial; es incapaz de superar las categorías espaciotemporales, lo que constituye, sin embargo, el ABC de toda filosofía de la sustancia.

tales como Sartre las utiliza, son impermeables a toda visión espiritualista del conocimiento y del universo. El mundo del «en-sí» coincide consigo mismo, como un pleno, y, al mismo tiempo, su espesor existencial nos escapa, pues la conciencia no puede nunca desvelar de él más que perfiles fugaces, ya que no es capaz más que de recortar en el «en-sí» «sombras» cuyo «ser» no se deja aprehender por ella. El ser del fenómeno es postulado por el mecanismo del conocimiento; es una condición que hay que suponer para hacerlo posible; pero, como la conciencia no puede aprehenderlo, queda privado de todo valor en ontología. Sartre es en esto *idealista,* pese a que en otras cuestiones pretende ser *realista* [40].

* * *

Vamos a asistir ahora a un diálogo entre el «para-sí» y el «en-sí». La conciencia no puede quedarse en sí misma, puesto que está vacía; debe salir de sí misma hacia el «en-sí», para cobrar conciencia de sí propia; por otra parte, el «en-sí» viscoso, obsceno, es una tentación permanente para la conciencia: la conciencia puede ser «bebida» por el «en-sí», como el agua por un papel secante; puede «prenderse, enviscarse» en él, como «una crema que se cuaja», «como un agua que se enturbia». Esta es la experiencia que vive Roquentin en los jardines públicos de Bouville; poco a poco, se siente identificado con la lúgubre indiferencia de las cosas; extraño a sí propio, una especie de alucinación le hace perder conciencia de sí mismo; se mezcla a la «superabundancia obscena» que le rodea, como la niebla que pesa sobre la ciudad.

---

[40] La causa de esta mezcla de «realismo e idealismo» es que Sartre ha reducido la «contemplación de las esencias» de Husserl a una fenomenología de lo sensible (Cf. más arriba, nota 35).

Se adivina el drama que Sartre describe: no existiría si la conciencia pudiese vivir en sí misma, en el espléndido aislamiento de una vida espiritual autónoma (a la manera del idealismo absoluto). Pero la conciencia no puede menos de salir de sí propia al mismo tiempo que corre peligro de perderse continuamente en las cosas. El «pro-yecto» del «para-sí» es desligarse siempre del «*en-sí*», *hacia el que sin embargo se halla esencialmente ordenado.* El «para-sí» está, en efecto, «en situación», esto es, se halla necesariamente enviscado en la «facticidad», por ejemplo, en su propio cuerpo; está necesariamente asestado y orientado sobre el «en-sí», del que es el reflejo y, al mismo tiempo, debe siempre afirmarse como distinto del «en-sí», como nihilizador del «en-sí», envolviéndolo en una abrazadera de nada.

Esta retirada perpetua, este despegamiento, *es la libertad,* según Sartre; la libertad es idéntica a esta nada que es el «para-sí»: frente al «en-sí», pleno de sí mismo, el «para-sí» es como un despegamiento de ser, «*una descompresión*», un «*vacío*» aparecido en el seno del «*lleno*». Esta facultad de desligarse, de desprenderse del «en-sí», este vacío es la libertad.

* * *

Se comprende ahora por qué la libertad sartriana no tiene nada que ver con la que afirma la filosofía espiritualista. No sirve «para nada»; la conciencia, y nada más que la conciencia, es la formuladora de los valores. Como el «ser del fenómeno» es inaccesible y como el «para-sí», al desligarse del «en-sí», no encuentra sino el vacío, no existe ningún valor objetivo, real. No hay quehaceres dados ni tareas preexistentes «esperándonos», dice Sartre; no existen imperativos inscritos en el cielo metafísico, no hay «postes indicadores» a lo largo de la ruta humana. Asestada sobre los «perfiles» sucesivos del «fenómeno de ser», vacía de toda «vida

interior», la conciencia, o la libertad, sólo puede «pro-yectarse» hacia adelante en una serie de actos, de compromisos, a los que está condenada, que la obligan y que, sin embargo, carecen de toda significación independiente del compromiso mismo.

El hombre se halla completamente abandonado, frente a un «en-sí» que le acecha sin tregua y del que no puede, con todo, prescindir. El hombre está a solas con su libertad. Cobrar conciencia de esta «situación» ineluctable es devenir hombre, hacerse libre. Aquellos, por el contrario, que se imaginan que hay valores en sí, que eximirían al hombre de elegir en cada momento, de elegirse *a sí mismo* a cada instante (tal es, entiéndase bien, el modo como Sartre ve las cosas), esos tales son «unos farsantes»; «se apoyan» en valores, se hurtan a la elección, se refugian en «la moral de las intenciones» o se tranquilizan diciéndose que «el hombre es mejor que sus actos».

El hombre libre es el que renuncia a la verdad objetiva, a la *Wahrheit*, para ceñirse a la autenticidad, a la *Wahrhaftigkeit*. Sabe que él no es más que la suma de sus actos, que la muerte es el plumazo que totaliza esa suma con la que se identificará un destino humano: «el que muere, cae en el dominio público». El hombre libre, según Sartre, sabe que debe elegir incesantemente, sin norma objetiva; cada una de esas opciones recorta de la realidad una parte ínfima de posibilidad y, sin embargo, cada una compromete la libertad y con ella a toda la humanidad. Pero el hombre libre trata también de no dejarse nunca prender en el visco de las cosas. Nunca se toma «en serio», rechaza la mala fe.

Ahora se comprende por qué Sartre presenta con predilección, en su obra literaria, a anarquistas y no-conformistas: ve en ellos esta búsqueda de la libertad, de la autenticidad; la clase burguesa, por el contrario, le parecerá siempre la encarnación del «espíritu de seriedad». Ivitch, en *Les chemins de la liberté*, encarna bastante bien este itinerario caprichoso, imprevisible, de una conciencia que

no quiere jamás dejarse prender en las cosas, antes se desprende de ellas continuamente: corriendo peligro continuo de perder su «virginidad», no la pierde nunca, y cuando sucede lo irreparable, Ivitch sufre esta violación como sin saberlo; desmiente esa violación; «nihiliza con el pensamiento» al que se la quita y asesina; le odia mentalmente y así salva su libertad.

* * *

Al lado de los hombres que buscan la libertad, los hay también, según Sartre, y en número incontable, que no quieren buscarla, temerosos de enfrentarse con la angustia de la libertad solitaria. El personaje del *humanista*, en *La nausée*, es un representante de este «espíritu de seriedad»: Sartre se complace en demostrar que el defensor de los *valores* humanistas es un pederasta.

Las descripciones sartrianas son frecuentemente verdaderas en sí mismas. La tentación de abandonarse pasivamente a las cosas, al «en-sí», constituye un riesgo permanente para el hombre. El cristiano llama a esto *pecado* y recuerda constantemente el precepto evangélico de la «vigilancia». Los análisis de Sartre esclarecen muy bien el mecanismo de las tentaciones. El hombre que cede a estos malos deseos sufre la influencia de una especie de fascinación de la materia bruta; hay en su mirada, en esos momentos, como una especie de fijeza alucinada; su rostro adquiere esa inmovilidad pétrea, ese extraño sueño, esa máscara de angustia que con tanta lucidez ha descrito Bernanos. La fascinación sexual pecadora obra por una especie de magia negra: el objeto inmediato se torna fascinador; el ser que se enliga queda como inmovilizado. Muy frecuentemente, en los deseos impuros, la pareja queda reducida al estado de objeto, de cosa. Los pensamientos lascivos son «cosa mental», «*cosa mentale*» decía Vinci, es decir, la realidad deseada deja de ser viva, queda como esterilizada. Uno piensa en esas arañas que inmovilizan en un sueño mortal la presa cuya sangre chupan.

La caída carnal es siempre una especie de vértigo, un dejarse ir con todo el ser por la pendiente material del objeto deseado. La caída es deliciosa, *de momento*. En realidad, el hombre deviene algo meramente mecánico, una máquina lanzada hacia adelante; deja de ser dueño de sí. ¡Cuántas veces la unión sexual así entablada no es, como dice Marc Oraison [41], más que una masturbación entre dos! La mirada medusea, de la que habla Sartre, es una realidad.

Hay también una manera de remitirse «a Dios», de «resignarse a la desgracia de los otros»; hay una manera de tranquilizarse fácilmente diciéndose que «si fuera preciso hacer un milagro para salvar a Francia, Dios haría ese milagro»; hay una costumbre solapada que nos lleva a consolarnos con el pensamiento de que «todo se arreglará»: todo esto lo llama Sartre mala fe; el cristiano le da el nombre de *pecado*.

Es, pues, necesario que reconozcamos la parte de verdad que encierran las descripciones sartrianas. Pero, de ello a decir que la libertad no sirve «para nada» y que no existe ningún valor objetivo en torno nuestro, hay un gran trecho. Sartre tiene razón cuando afirma que el fundamento (último) de los valores objetivos, si esos valores existen, es Dios. Desgraciadamente, declara que esta idea de Dios es contradictoria. Ahora que hemos esbozado ya, con toda la claridad posible, la filosofía del «en-sí» y del «para-sí», tiempo es de ver cómo expone su crítica de la noción de Dios.

b. LA NOCIÓN DE DIOS SERÍA CONTRADICTORIA

Hemos visto que el «para-sí» se halla bajo la obsesión de una continua nostalgia de coincidencia consigo mismo; sueña con ser

---

41 Marc ORAISON, *Vie chrétienne et problème de la sexualité*, París, 1952, p. 13.

«un en-sí-para-sí». Dicho con otras palabras, la conciencia quiere estar a la vez identificada consigo misma, como lo está el «en-sí», y, al mismo tiempo, seguir siendo un «para-sí», es decir, conservar «conciencia de...». Sartre pretende descubrir esta nostalgia en el amor, o lo que él llama con este nombre y que no es otra cosa más que la dialéctica de la seducción. Según él, la conducta «impura» del hombre estaría bajo la obsesión de esta síntesis imposible del «en-sí» y del «para-sí». Irrealizable, lo es por definición, puesto que, como ya he mostrado, los dos términos de la antinomia están opuestos *simétricamente.*

Pero no es sólo en la conciencia donde se revela esta voluntad de devenir un «en-sí-para-sí», sino también en lo que Sartre llama «el Todo» (*to holon*), que opone al *kosmos* (o dominio del «en-sí»). Hay, en efecto, un hiato en el «ser»; el ser *es* en todas partes (tanto en el «en-sí» como en el «para-sí»), pero se halla escindido en dos mitades irreconciliables. Sartre explica, en el *epílogo* de *L'être et le néant,* que todo ocurre *como si* un sismo primitivo, original, hubiese producido esta rotura ontológica en el seno de un conjunto primitivo que sería «en-sí-para-sí», a la vez causa de sí e identidad consigo. El ser actual parece suponer una «desintegración» a partir de una «integración» original. El quehacer de la metafísica, nos dice Sartre, sería explicar esta aparición, este «nacimiento» del «para-sí» en el seno del «en-sí». Más arriba he señalado ya que, según confesión del propio Sartre, la respuesta a esta cuestión, *sin embargo, primordial,* cae dentro del dominio de la hipótesis inverificable.

* * *

Esta síntesis, imposible *por definición,* entre el «en-sí» y el «para-sí» es, según Sartre, Dios. El mundo (*to holon*) y la conciencia están, ambos a dos, obsesionados ininterrumpidamente por

Dios, un Dios impensable, contradictorio en su misma idea; a pesar de ello, esta idea se cierne sobre la conducta humana y sobre el conjunto del ser.

Esta noción, dice Sartre, es contradictoria. En efecto, si Dios existiera, sería un «para-sí», esto es, un «*ens causa sui*», causándose continuamente a sí mismo, haciéndose existir; éste sería un ser en el que la existencia precede a la esencia. Sólo que, como Dios, sería un «para-sí-*absoluto*» o, lo que viene a ser lo mismo, una subjetividad absoluta. Esta noción es impensable, pues no hay «para-sí en estado puro», ya que la conciencia es esencialmente proyección *fuera* de sí misma hacia el «en-sí»; siendo toda conciencia «conciencia de», Dios no puede ser conciencia absoluta; si existiese, se hallaría continuamente orientado a otra cosa distinta de sí, hacia el «en-sí».

Por otra parte, si Dios existiese, debería ser asimismo un «en-sí»; y entonces sería un «*plenum*», una totalidad bruta, despojada de toda significación, de toda relación a otra cosa que no fuera él. Sería una especie de bloque de hielo perdido en la soledad abismal de una inconsciencia cósmica; coincidiría consigo mismo, pero lo ignoraría en absoluto.

Si existiera Dios, por fuerza tendría que ser al mismo tiempo conciencia pura, absoluta, y conciencia *de* un «en-sí», del que se distinguiría y no se distinguiría, que sería y no sería, idénticamente y bajo el mismo respecto. Esta noción de «en-sí-para-sí» debe ser rechazada por contradictoria. La hipótesis Dios es impensable. Dios no existe.

Es éste un argumento fundamental en Sartre, pues se halla implícito en toda su obra filosófica. Bajo una jerga aparentemente sofística, se oculta una opción excesivamente grave, que importa esclarecer.

Ciertos filósofos, por ejemplo Nédoncelle, aceptan las premisas de la argumentación; quieren demostrar que si el Dios de los

filósofos no escapa a las aporías de la lógica sartriana, el de la revelación cristiana las resuelve, pues es un Dios-*Trinidad*.

Según Sartre, «Dios se abismaría en la inconsciencia, o por abajo, como una naturaleza bruta, o por arriba, como un criptograma indescifrable». Esta frase resume muy bien la crítica de *L'être et le néant*. Nédoncelle razona sobre ella como sigue:

> Sartre nos hace aquí el favor de obligarnos a superar una teodicea del *objeto* infinito o incluso una teodicea del *sujeto* solitario, pues la primera no nos lleva más que a una «cosa en sí», indefinidamente agrandada, y la segunda no permite decir en qué condiciones un Sujeto puede ser reflexivo sin que el Pensamiento deje de ser para él igual al Pensante y, sin embargo, distinto.

El autor explica entonces que la subjetividad perfecta debe desarrollarse en *relaciones* en el seno de la unidad, a fin de equilibrar en ella los derechos respectivos de la subjetividad y de la reflexividad. Ciertamente, la unión de estos dos aspectos en Dios es un misterio. Pero se puede entrever cómo, en la Trinidad, Dios, al pensarse, *se expresa* (conciencia de) sin que esa expresión sea una recaída *en el plano de la objetividad desplegada* (la del «en-sí» en el estado bruto). Esta «expresión» no es, en efecto, en la vida trinitaria, una imagen pasiva de su acto, no es un «en-sí» macizo, situado *fuera* del «sujeto absoluto». Aun cuando este reflejo de la actividad de Dios fuera un espejo perfecto, le faltaría un elemento esencial, la actividad, la actividad del que la expresa y la del expresado; es preciso, pues, que este reflejo sea una *persona* viva, a la vez imagen de la persona generadora y activa ella misma. Y este segundo término, coeterno con el primero, coagente con él, no puede realizarse más que en una «respiración común» de los dos términos coactivos en un tercero. En breves palabras, una triple relación intersubjetiva en el seno de la unidad objetiva parece ser la condición necesaria y suficiente de una conciencia perfecta (*Vie Intellectuelle*, 1948, n.° 7, pp. 118-119).

Lo que Nédoncelle trata de demostrar es una posible síntesis entre subjetividad y objetividad, entre «para-sí» y «en-sí», introduciendo un tercer término, lo que los modernos llaman la comunicación de las conciencias, la «intersubjetividad»: en esta perspectiva, toda conciencia es «conciencia de», en el sentido de que no está replegada sobre sí misma, vacía, sino orientada hacia otra cosa que no es ella; sólo que esta «otra cosa», sin la cual la persona consciente no sería nada, no es un objeto bruto, un «en-sí» macizo, impenetrable, sino *otra conciencia,* otra persona, otro «para-sí», con el que se entra en comunicación. La noción de «conciencia de» se completa con la de la «*imagen viva*» del ser pensante: en esta «imagen» hay «objetividad», pues hay salida de sí, fuera de la conciencia, pero no hay recaída en el plano desplegado de la materialidad bruta.

Algo de esto puede vislumbrarse en el plano de las relaciones humanas, de los hombres entre sí, por ejemplo, en la *paternidad.* El anhelo creador, implicado en el gesto mediante el cual un hombre llama a otro ser a la existencia, entraña una voluntad de expresarse en sí mismo, en lo que se tiene de más íntimo, de más inmanente, de más «para-sí»; el padre quiere expresarse, no en una imagen muerta, bruta, pasiva, pues esta imagen sería una caída de la conciencia en el plano de la inercia de la «cosa-en-sí», sino en una imagen *viva,* que sea, ella también, conciencia, «para-sí». El artista se expresa en su obra; pero es ésta una imagen muerta; una vez creada la obra, no le interesa ya; se vuelve hacia otras realizaciones, a fin de lograr expresarse mejor en una nueva imagen de sí mismo; se agota así, continuamente, pero experimenta siempre ante la obra bruta, separada de él, el sentimiento de un fracaso, de una caída en el plano de la objetividad desplegada; la obra no le pertenece ya. El padre, por el contrario, habiendo llamado a la vida una imagen *viva* de su ser íntimo, no experimenta esta impresión de caída, de recaída; ha dado a su

hijo lo que tiene de más íntimo; este hijo es «*otro él*», y al mismo tiempo es distinto del padre; si no lo fuera, el padre no habría salido de su objetividad solitaria; seguiría prisionero y encerrado en ella. Lo que el padre anhela es que, poco a poco, se cree entre él y su hijo un intercambio, una libre comunión: en el corazón de esta comunión libre habrá a la vez un salirse de sí, hacia el hijo, y un volver a entrar en sí, puesto que el hijo es la imagen del padre.

Nédoncelle trata de trasladar todo esto al plano de la Trinidad: solamente allí, en la Trinidad, existe la comunión perfecta en el seno de la distinción, la subjetividad en el seno de la objetividad; solamente en la Trinidad existe la perfecta «salida de sí», que coincide perfectamente con la «autopotenciación» de que hablaba Péguy. En otros términos, lo que Nédoncelle opone a Sartre no es el Dios de los filósofos, sino el de la revelación, el Dios *vivo*, del que decía San Atanasio que era, en su misma raíz, «fecundo», generador, desde toda la eternidad, identificándose, como Padre, con este mismo acto de generación. La teología dice también que la Trinidad está formada de *relaciones subsistentes*. El término «relación» corresponde al término «para-sí» de la jerga sartriana; la palabra «subsistentes» responde a la voz «en-sí».

* * *

Yo, por mi parte, veo con bastante simpatía el intento de Nédoncelle. Uno de los beneficios del existencialismo ateo es el de obligar a los cristianos a penetrar hasta el meollo de su doctrina *sobrenatural* y a entablar debate a estas alturas soberanas [42]. Sólo que hay dos observaciones que invitan a la prudencia. Hay peligro

---

[42] Léase A. FRANK-DUQUESNE, *Création et procréation*, París, 1951.

en hacer creer al lector que, en el plano de la filosofía pura, la refutación de Sartre sería imposible o difícil; ahora bien, no ocurre nada de eso, como vamos a ver inmediatamente. En segundo lugar, Nédoncelle se ve obligado a recurrir a la noción de *misterio*, el de la Trinidad, misterio absoluto, y el de la paternidad terrestre, que Sartre rechaza, como es sabido.

Hay una crítica mucho más radical que hacer a la argumentación sartriana: y es que el dilema «en-sí—para-sí» *es falso*, porque tras él se esconde una teoría del conocimiento que es de un materialismo evidente.

He señalado ya el aspecto imaginativo de las comparaciones utilizadas por Sartre para explicitar su pensamiento sobre el «en-sí» y el «para-sí». Lo más grave es que talès comparaciones se repiten continuamente, en particular, la obsesión característica de la «cosa-en-sí», bruta, viscosa, rellena de sí misma. Ya dije el origen más que sospechoso de esta obsesión de la viscosidad en Sartre. Pero, independientemente de este hecho, el abuso de las comparaciones imaginativas debe preocupar al filósofo.

Sin duda, la teoría de la intencionalidad, tal como Sartre la comprende (y que no tiene *nada* que ver con la explicación que de ella da Husserl), permite superar las antinomias kantianas, las aporías del idealismo, como también las del realismo ingenuo (que sitúa «las cosas» en la conciencia, bajo la forma de «representación»). Pero, como ha dicho Marcel, esta teoría del conocimiento salva su objetividad al precio de un valor sumamente importante: *la actividad del sujeto cognoscente*. Aparece aquí el simbolismo de que hablaba al comenzar.

Por lo demás, hay que hacer una observación fundamental. Hemos visto que Sartre se pregunta a sí mismo en virtud de qué causa «el para-sí apareció en el seno del en-sí»; todo ocurre como si hubiera habido una especie de sismo, de falla, en el seno del ser

total, que habría hecho aparecer la descompresión de ser (la conciencia) en el seno de un *plenum original* (EN, pp. 713-715).

Una de dos: o bien es hablar por hablar, o bien ese «sismo» se produjo realmente. Si se produjo, hay que preguntarse por qué y cómo, pues se habla de una rotura original. La única explicación que se indica es que había en el seno del «en-sí» primitivo «*una especie de anticipación del 'para-sí'*» [43]. El mundo del «en-sí» no sería, pues, «opaco», embutido en sí mismo, como se decía al principio; tendría un «dentro», un «anverso»; y ahí estaría sin duda este «ser del fenómeno» del que Sartre no puede deshacerse, pues vuelve a hablar de él en su conclusión (EN, pp. 713-720).

Si una «cierta anticipación del para-sí en el seno del en-sí» basta para explicar el «sismo» primitivo, entonces la oposición antitética del «en-sí» y del «para-sí» se derrumba, pues está fundada en una descripción *puramente fenomenológica* de las apariencias; aparece otro problema esencial, que Sartre se niega a resolver, pero que no por ello deja de ser real. Reducir el «ser del fenómeno» a un simple soporte *lógicamente* necesario para que, a partir de él, las cosas *puedan* perfilarse, recortarse, vale tanto como identificar la realidad *en su totalidad* (sin excluir el «ser del fenómeno») *con un juego de apariencias fenoménicas*. Y entonces se comprende por qué aparece con esa esterilidad, con esa figura ciega, inhumana; se comprende por qué deviene totalmente impermeable a toda significación que pasara a través de él y lo sobrepasara.

Sartre mismo declara que «todo ocurre como si el en-sí, en un pro-yecto para fundarse a sí mismo, *se diese* la modificación del

---

[43] Es lo que Blondel llamaría «el pensamiento cósmico». Cf. *Au seuil du christianisme*, Bruselas, 1952 (*Cahiers de Lumen Vitae*, 1952), en el estudio sobre Blondel, pp. 140-146.

para-sí» (EN, p. 715): como hemos visto, esta frase está cargada de consecuencias, pues, al rehusar profundizar este dato, Sartre escamotea el *problema central de todas las filosofías*. Al limitarse a la descripción fenomenológica de las relaciones del «para-sí» y del «en-sí», sin explicar la causa de su aparición, de su oposición, Sartre revela crudamente que describe no la manera como la realidad aparece *al espíritu*, sino sólo las apariencias que reviste ante la mirada del *conocimiento sensible* [44].

Basta ver claramente este punto para vislumbrar la grandeza y la debilidad de Sartre. Su descripción de las relaciones del «para-sí» y del «en-sí» no puede en ningún caso pretender agotar lo real. Una última observación vendrá a confirmarlo.

* * *

Esta previa limitación al dominio de lo sensible explica por qué las experiencias descritas por Sartre se hallan tan exclusivamente encerradas en un cierto dominio de lo real: no hay sitio para el amor desinteresado en su obra; y ello se comprende, ya que se circunscribe al lado sensible del amor, que no puede por menos de ser egoísta. Los presupuestos de que parte le impiden ver otra cosa que no sea lo que se ha propuesto ver.

Un ejemplo nos lo aclarará. Sartre critica frecuentemente el sentimentalismo del niño: el pequeño ser considera a sus padres como una especie de dioses, de seres necesarios, en cuyo seno se ve

---

44 Toda esta crítica en Gabriel MARCEL, *Homo viator*, París, 1944, pp. 250-254. Me he inspirado ampliamente en el análisis de este filósofo. Para Marcel, la ausencia total del sentido de la paternidad va secretamente unida a la incapacidad sartriana de comprender el problema de Dios. Esta idea que yo considero justa, y que he utilizado más arriba, inspira todo el pensamiento del filósofo de *Etre et avoir*.

a sí mismo «abolido»; se cree EL hijo de SUS padres, cuando la verdad es que sólo existe por azar, por puro y mero azar. El niño se halla también tan «obscenamente ahí» como la famosa raíz de Roquentin. La única diferencia radica en que el niño puede cobrar conciencia de ello. Pero procurará ocultarse a sí mismo esta verdad; intentará apoyarse sobre la «mala fe», para no enfrentarse cara a cara con su derelicción. *El niño es un farsante.* Las páginas más características sobre este particular las encontramos en *L'enfance d'un chef.* Una vez admitido el presupuesto, la novelita se desarrolla con una lógica implacable y no puede terminar más que con la adhesión a la *Action française,* pues este movimiento representa, para Sartre, el colmo de la mala fe de los farsantes. Al creerse indispensable, con la garantía de una misión objetiva, testigo de un valor absoluto, la realeza, Lucien se «rehace una virginidad»; en realidad, se ha atollado totalmente en el «en-sí» obsceno; es ya una cosa, un rodaje.

Que hay por esos mundos numerosos seres que se toman así en serio, es cosa que ya he dicho. Pero la cuestión no es ésa, pues Sartre ha simplificado de un modo ultrajante el problema del niño. Nadie negará que, en un sentido, el lazo que une al niño con sus padres es completamente accidental, obra del azar. Pero precisamente en ello es donde entra en juego la opción; o bien las cosas no son absolutamente nada más que sus apariencias, su «fenómeno de ser», que se desvela a un conocimiento que se niega a superar la sensibilidad, y entonces la razón está de parte de Sartre, pues no queda lugar sino para la soledad, para la angustia; o bien las cosas, a través y allende su aparición, nos sugieren *una significación que las sobrepasa.*

Aquí es donde aparece el papel del pensamiento espiritualista: no niega la aparente contingencia del amor humano, del lazo de generación de los hijos a partir de sus padres, pero defiende que a través de este lazo, en el seno de esta contingencia *innegable*

(que el niño *debe* descubrir un día), *están presentes con presencia velada valores transcendentes.* Esto es lo que Marcel llama «el misterio»: a través de este amor de los padres hacia su hijo, amor aparentemente gratuito, es un lazo más profundo el que se desvela al pensamiento, el lazo que une a un ser engendrado con su engendrador; este lazo es una imagen del que existe entre Dios y el hombre, entre el Creador y la criatura. Para decirlo todo de una vez, los padres *participan* de una realidad que los sobrepasa, que no les alcanza más que en un marco contingente, pero que se filtra a través de él y se halla presente con una presencia velada [45].

* * *

Vuelvo a rozar aquí la observación precedente: si hay «anticipación del para-sí en el seno del en-sí», ello significa que el «en-sí», la realidad existente, contingente, obscenamente presente, estúpidamente ahí, «participa» misteriosamente de una realidad objetiva, oculta, que aparece poco a poco y debe, finalmente, dar un sentido a la existencia. En otras palabras, el *surgimiento* de la *conciencia* en el mundo es el hecho fundamental: si se da, es porque *la conciencia es más que el mundo de lo existente* y porque éste participa de una realidad que lo supera. El mismo Sartre en la frase famosa con que concluye *L'être et le néant* confiesa que vislumbra la filosofía de la participación.

Sin duda, la participación supone que lo real es algo distinto y superior a sus apariencias fenoménicas opacas. El error de Sartre consiste en rehusar examinar este «mundo *ante-predicativo*», anterior al diálogo del «en-sí» y del «para-sí». He aquí por qué no

---

[45] G. MARCEL, *Le mystère familial*, en *Homo viator*. Resumiré el pensamiento de Marcel en el tomo III de esta serie.

ve en *L'enfance d'un chef* más que la mala fe del que quiere negar su propia contingencia. Lo que hay que afirmar es la contingencia y la transcendencia, transcendencia en el seno de la contingencia, eternidad en el seno de la temporalidad [46]. La filosofía espiritualista no niega en modo alguno la encarnación contingente de la conciencia; solamente añade que, a través de ella, se entrevé la presencia de una transcendencia y, por ende, valores objetivos, absolutos.

c. LA NOCIÓN DE LA CREACIÓN

Para dar un respiro al lector, tomaré este argumento de la conferencia de vulgarización que Sartre ha difundido por todo el mundo. Hay que rechazar a Dios, porque su existencia descansa sobre el prejuicio del «creacionismo». Sartre se representa a Dios como «un artesano superior»:

> Cualquiera que sea la doctrina que consideremos, ya se trate de una doctrina como la de Descartes o la doctrina de Leibniz, admitimos siempre que la voluntad sigue más o menos al entendimiento, o cuando menos lo acompaña, y que Dios, cuando crea, sabe exactamente lo que crea. Así, el concepto de hombre, en el espíritu de Dios, *es asimilable al concepto de plegadera en el espíritu del industrial;* y Dios produce al hombre siguiendo unas *técnicas* y una concepción, *exactamente como el artesano* fabrica una plegadera siguiendo una definición y una técnica. Así el hombre individual realiza un cierto concepto que está en el entendimiento divino (EH, pp. 19-20).

Diríase que estamos soñando. El simplismo de estos argumentos de viajante del laicismo tiene algo que confunde. Por

---

[46] Enrico CASTELLI, *Le temps harcelant*, París, 1952, pp. 39-47, explica muy bien este tema. El título italiano, *Il tempo esaurito*, el tiempo «agotado, vacío de sustancia», dice mejor que el título francés el sentido del libro. El existencialismo de Castelli desemboca en lo espiritual.

desgracia, vamos a volverlos a ver en *Le Diable et le bon Dieu.* Si Sartre es notable en las descripciones de la conducta sensible, lo es también en la misma medida en las pruebas realmente increíbles de su simplismo, cuando sobrepasa el dominio de la sensibilidad y pretende abordar problemas espirituales.

Esta concepción de la creación supone que el hombre no puede tener un átomo de libertad, de iniciativa, como no la tiene la plegadera, que es enteramente pasiva en las manos del que la fabrica y utiliza. Si se supone, escribe Sartre en *L'être et le néant,* que Dios ha dado el ser al mundo, el ser aparecerá siempre manchado con una cierta «pasividad». Por otra parte, ninguna subjetividad, aunque fuera divina, podría crear algo objetivo, sino solamente una representación de la objetividad. Y aun cuando ello fuera posible, «en virtud de esa especie de fulguración de que habla Leibniz», el ser creado no puede afirmarse como ser «más que frente y contra su creador»: de lo contrario, lo creado no sería más que un ser «intrasubjetivo», fundido, mezclado a la subjetividad divina, enteramente pasivo. Y como, por hipótesis, hay que admitir la idea de una «creación continuada», lo creado perdería entonces toda independencia, toda consistencia, toda «*Selbständigkeit*» (EN, pp. 31-32).

* * *

¿Será preciso recordar que la creación del hombre no se puede asimilar a la fabricación de una plegadera? La misma plegadera, ideada por el ingeniero, es creada *en el ser* por Dios, como el conjunto de la realidad. El acto creador *no es el de un artesano;* la creación *no es una técnica:* ahí está la espantosa simplificación sartriana; el filósofo es aquí testigo de un sesgo peligroso del espíritu contemporáneo, que consiste en reducirlo todo a *técnicas utilitarias.*

Si la creación del mundo material no es una técnica, mucho menos todavía lo será la del hombre: Dios crea al hombre *libre*, le hace libre, *crea la libertad en él*. La actividad de creación no es «un hacer» artesano, sino una comunicación del *ser*, por amor; es don de sí; es voluntad de hacer que otros seres participen del SER. Cuando se trata del hombre, la creación significa el designio de hacerle participar de la naturaleza divina, *entre otras cosas, por medio de la libertad*. Cualquier aprendiz de filosofía sabe que tal es la idea tomista y cristiana de la creación: si Sartre se proponía rechazarla, debería haberla refutado comenzando por distinguir entre la actividad técnica y la actividad creadora.

También aquí basta con pensar en la paternidad humana para aprehender el sofisma sartriano. Quien engendrase un hijo con la idea de hacer de él una cosa pasiva, una prolongación inerte de sí mismo, no merecería el nombre de padre. El padre sabe bien, cuando trae un hijo a la existencia, que colabora a la aparición de una libertad nueva, la cual podrá oponerse a su propia libertad, pero de la que espera que, en el seno de la autonomía, asumirá libremente amar a quien le ha engendrado. Dios no quiere prosternamientos serviles, decía Péguy. Tampoco los padres humanos. También aquí, por desgracia, las teorías modernas sobre las «técnicas sexuales» bordean el peligro de hacer pasar el nacimiento de un niño por una «técnica de un género especial», pero, al fin y al cabo, una técnica. Sartre no penetra en el misterio del amor, ya que escribe que «el niño es una cosa vomitada». Al limitarse, una vez más, a lo sensible, no podía menos de reducir la creación a una actividad técnica utilitaria. Le resulta entonces un juego fácil acabar con tal caricatura.

* * *

Un ejemplo sacado del segundo tomo de *Les chemins de la liberté*, mostrará cómo se representa Sartre las relaciones entre el

hombre y Dios. Daniel es un «seguidor» de Corydon; y lo sabe. En lugar de asumir libremente lo que es, prefiere no encararse consigo mismo; encuentra más cómodo exonerarse de su responsabilidad. Entonces se vuelve hacia Dios; se imagina «una mirada que le mira» (pensemos en «la mirada medusea»). Dios es «un ojo que le mira»; bajo la fijeza de esta mirada, Daniel se siente devenir «una cosa», un «en-sí», un objeto; bajo esta mirada se ve enteramente *identificado* con su vicio, pues Dios dice que Daniel «ES» un descarriado. En el mismo momento, explica Sartre, Daniel se ve liberado y exonerado de la responsabilidad de su vicio: convertido en «cosa» bajo la mirada del «otro» (Dios), deja de ser responsable de ser un extraviado, como tampoco la mesa es responsable de ser una mesa bajo la mirada del hombre. Liberado de sí mismo, Daniel escribe a Mathieu para comunicarle su «conversión».

Inútil negar que muy frecuentemente tal es la manera que tenemos de comportarnos: cuando decimos a un amigo: «¡Qué quieres que haga; *soy* así, hay que tomarme como *soy*!», lo que hacemos es tratar de reducir nuestras debilidades a una *fatalidad* que no seríamos nosotros, que nos sería como algo externo. He ahí un ejemplo de mala fe, y por desgracia, muy frecuente. Pero si tal comportamiento es posible y hasta frecuente en la comedia humana, ¿a quién se le hará creer que la actitud de Daniel en presencia de Dios no es otra cosa más que una caricatura abominable del arrepentimiento cristiano?

Cuando el hombre se vuelve hacia Dios desde el seno de su pecado, la mirada que encuentra no es esa «mirada medusea» que le petrifica y le libera vergonzosamente de su responsabilidad. Sartre blasfema cuando da a entender que Daniel va a convertirse a la fe cristiana. Ningún cristiano admitirá que el arrepentirse de una falta, bajo la mirada de Dios, equivale a tratar de descargarse del peso de esta falta diciendo a Dios: «Ya ves, soy así; no

soy responsable.» Podemos intentar engañar así a los otros hombres; pero hasta el creyente más tibio sabe bien que la «mirada de Dios» es una mirada de amor; lejos de dejarnos clavados, petrificados, es una llamada, *un lancetazo,* que penetra hasta la juntura del alma y del espíritu, *para devolvernos el sentimiento de nuestra responsabilidad,* para despertar en nosotros una libertad muerta en el pecado.

Sartre diría sin duda que el arrepentimiento religioso es una ilusión biológica. Pero la descripción *fenomenológica* de este sentimiento va en una dirección diametralmente opuesta a lo que Sartre pretende hacer de ella; Sartre carece de toda antena que le permita advinar lo que es la vida religiosa auténtica; diríase que jamás ha leído un solo texto evangélico, un solo libro de mística; diríase que nunca ha oído el grito del pecador que se vuelve a Dios y se siente responsable ante Él, al mismo tiempo que misteriosamente confortado por Él.

* * *

Este ejemplo arroja una claridad brutal sobre la idea completamente imaginativa que se hace Sartre de la creación: la experiencia de Daniel no es más que la concretización de una teoría filosófica. Carece de valor. Si crear vale tanto como fabricar, el hombre no tiene sino dejarse «utilizar» por su fabricante. Encontramos aquí el mismo paralogismo señalado ya a propósito de Camus; desgraciadamente está «en el ambiente» y podría expresarse bastante bien de la manera siguiente: o bien todo viene de Dios, y entonces nada viene del hombre; o bien nada viene de Dios y, en ese caso, todo viene del hombre. En esta segunda hipótesis, si el hombre tiene alguna dignidad, algún sentido de la libertad, y ello es necesario en nuestros tiempos de dictadura y de conformismo democrático, se dirá que su dignidad humana

comienza con la «muerte de Dios». He aquí por qué, ya que Dios no existe ni puede existir, bajo pena de poner en peligro la dignidad del hombre, el comportamiento religioso de los cristianos parecerá a Sartre como forzosamente manchado de *pasividad,* de cobardía, de conformismo, de espíritu de seriedad. Los cristianos, al igual que los niños, si son lógicos con su fe, *no pueden menos de ser farsantes.*

¿Será preciso repetir que, si Dios crea, quiere «que la sustancia sea, que sea activa y que alcance su término»? ¿Será necesario recordar que la realidad de Dios es necesaria para fundar el sentido «último» de la realidad, pero que el mundo creado tiene en sí mismo una cierta consistencia, que no es *pura apariencia,* juego de ilusión, fantasmagoría predeterminada por un déspota invisible? ¿Es necesario recordar que precisamente de esta su consistencia es de donde la criatura saca la fuerza para rebelarse contra Dios, que Dios acepta que la criatura utilice esta su libertad, que Él mismo le ha dado, para volverse contra Él, para ser «dios sin Dios»? ¿Será preciso, en fin, volver sobre esta evidencia elemental, que Dios nos pide que roguemos y trabajemos, *ora* ET *labora*? [47].

Cuando uno se ha limitado a lo sensible, se cierra también al misterio del amor; no comprende nada del misterio de la «participación» de lo contingente en lo transcendente. Entonces no es posible ya ver en el mundo más que la pasividad vergonzosa de esclavos serviles ante un Dios déspota, o la orgullosa suficiencia de un ser que se pretende sin padre y sin madre. Nos daremos todavía más perfecta cuenta de ello, analizando brevemente el tercer argumento sobre el que Sartre pretende fundar su ateísmo.

---

[47] A. DONDEYNE, *op. cit.*, nota 5, capítulos I y IV, explica bien este punto esencial. Lo que es primero «*quoad se*» no lo es «*quoad nos*».

d. CONTRADICCIÓN ENTRE LA LIBERTAD Y LA EXISTENCIA DE DIOS

Este tercer aspecto del ateísmo sartriano está implicado en los dos precedentes. Pero Sartre deduce de él consecuencias tan importantes que es preciso dedicarle algunas consideraciones en un párrafo especial.

El ateísmo es, en Sartre, el fundamento de su concepción de la libertad: puesto que no existen valores «inscritos en un cielo metafísico», ni «naturaleza humana» concebida por un Dios, el hombre está totalmente entregado, abandonado a sí mismo: debe elegir continuamente y crear valores. Al contrario, de existir Dios, la existencia de los valores objetivos dispensaría al hombre de la responsabilidad de la elección. El hombre podría «apoyarse» en la cómoda almohada de las certezas dadas; nunca más conocería la «preocupación», que es la característica del hombre «libre» (EN, 721-722).

El argumento es sólo una variante del anterior; se limita a insistir sobre el pretendido conformismo cobarde que caracterizaría al creyente. Bastará recordar que la gracia de Dios no nos alcanza como una invitación a someternos con un conformismo fácil. Penetra en nosotros como una lanceta, nos impide dormirnos, nos obliga a una vigilancia siempre alerta; el cristiano es el vigilante de la «noche de Pascua», noche durante la cual no está permitido dormir, pues hay que «espiar el paso del Señor».

Esta vigilancia siempre en vela no se basa en no sé qué clase de canonización de la inquietud por sí misma, sino en la realidad de Dios que nos llama, y del que nunca nos sentimos más lejos que cuando intentamos acercarnos a él. Basta recordar la vida de los santos, sus angustias, sus noches de los sentidos y del espíritu, la nube luminosa que les rodea cuando se acercan a la unión

divina; Gregorio de Nisa habla, por ejemplo, de la «epectasis», esto es, de una salida indefinida de sí hacia el abismo insondable de Dios.

Al contrario, inversamente a lo que con demasiada facilidad se piensa en los medios cristianos, el incrédulo no es necesariamente un hombre torturado por las preocupaciones y las angustias; Sartre es un claro ejemplo de ello. Con harta frecuencia la conversión hace pasar a un ateo de un mundo aparentemente equilibrado a un universo en el que se descubre arrancado a sí mismo. *El velo de Verónica,* de Gertrud von le Fort *, muestra bien lo que digo, en el contraste entre la abuela, que muere serenamente contemplando el Panteón, y la tía de la heroína, que, siendo cristiana, conoce los espantos de una purificación dolorosa.

Con demasiada frecuencia rebajamos nuestras creencias al nivel de fáciles y confortables recetas, al cálculo minucioso de nuestros méritos, a este odioso balance de nuestros pecados y de nuestras virtudes, a ese oscuro «ni bien ni mal» de la vida religiosa adormecida. Pero un escritor debe juzgar de una religión por sus representantes más eminentes, los santos y los místicos. Se podrá decir, evidentemente, que sus experiencias son «ilusiones biológicas»; se pretenderá reducirlas a fenómenos de subconsciente y de inconsciente; pero, si se es leal, habrá que comenzar por describirlas tales cuales son y no, como hace Sartre, por basarlas en una caricatura.

El autor de *L'être et le néant* da pruebas, por otra parte, de una asombrosa ignorancia en lo que se refiere a la realidad cristiana; escribe, sin pestañear, que «la experiencia mística no es una experiencia privilegiada», como si ignorase la suma de ascesis y de renunciamiento que supone de hecho: ¿se puede pensar que

---

* Hay trad. esp. de VALENTÍN G.ª YEBRA, Madrid, A. Aguado, 1944.

una experiencia que se funda sobre tales renunciamientos no tenga nada original que enseñarnos, que sea exactamente del mismo orden que la de un hombre sensual, por ejemplo? Hay que decirlo: Sartre borra de un plumazo veinte siglos de historia cristiana, sin una investigación seria, y sí sólo en virtud de una opción previa en favor del «racionalismo materialista» o, si se prefiere, según Gilbert Varet, del «empirismo dialéctico» [48].

IV. EL ANTITEISMO DE SARTRE

La base del sistema sartriano descansa en una opción en favor del mundo del conocimiento sensible; a partir de ahí, es fácil mostrar que la idea de Dios es contradictoria y que suprime toda libertad humana. Así pues, lo que parece primordial en su obra es el ateísmo. Cabe, sin embargo, preguntarse si ello no es una apariencia y si, en el fondo, el motor secreto del sartrismo no será la oposición a Dios.

Dos textos lo dicen con toda claridad. El primero, en la conclusión de *L'existentialisme est un humanisme:*

> El existencialismo no es propiamente un ateísmo en el sentido de que se agote en demostrar que Dios no existe. Más bien declara: «*Aun cuando Dios existiese, nada cambiaría*»; he aquí nuestro punto de vista. No es que creamos que existe Dios; pero pensamos que el problema no es el de su existencia; es preciso que el hombre se encuentre a sí propio y se persuada de que *nada puede salvarle de sí mismo, ni siquiera una prueba valedera de la existencia de Dios* (EH, p. 95).

A pesar de un parecido aparente con el ateísmo ya descrito, la idea que Sartre expresa aquí no es idéntica a la precedente. Lo

---

48 G. VARET, *op. cit.*, nota 27, pp. 163-179.

que Sartre quiere decir es que, aun cuando Dios existiera, nada cambiaría por ello: el hombre seguiría estando obligado a elegir su camino, pues los «valores», aunque existieran, no son nunca lo suficientemente precisos como para dispensarle de la opción; en último análisis, el que se compromete lo hace en una soledad y desasistimiento absolutos.

Sartre, para ejemplificar esta doctrina, nos cuenta la historia del joven que le pedía consejo, durante la ocupación, sobre si debía marchar a Inglaterra o quedarse al lado de su madre que vivía para él y de la que era el único sostén; nada podía aconsejarle, explica el filósofo, por la razón de que los consejos de otro son ineluctablemente demasiado generales; en última instancia, era el joven quien debía decidir solo. Sartre cita también el ejemplo de Abraham: Abraham creía que Dios había hablado; pero, en el fondo de su ser, el patriarca no estaba seguro de ello sino porque él había decidido estarlo [49]. La palabra de Dios nunca puede tampoco ser bastante neta; en última instancia, sería el hombre quien decide que «Dios ha hablado».

Lo que hace Sartre aquí es forzar una puerta abierta. En efecto, ¿quién ha pretendido nunca que la existencia de Dios signifique que el hombre no tiene sino consultar el «código» de la moral, antes de obrar, como se abre un libro de cocina para conocer la receta de la tarta de arroz? El simplismo de Sartre es, una vez más, asombroso. Cualquier cristiano sabe que, en último análisis, es él responsable y que, por ejemplo, la fe en Dios no deviene totalmente «verdadera» más que en el acto mismo en cuya virtud se entrega a Dios: sólo entonces, en el gesto mismo con que la acoge,

---

[49] Como desfiguración inverosímil de la evidencia psicológica, sería difícil encontrar nada mejor: ¡como si Abraham hubiera tenido el sentimiento que *decidía* que Dios quería que le *inmolase* a su hijo!

le aparecen los motivos de credibilidad (que son objetivos) con todo su valor probativo; mas ello no significa que «Dios haya hablado». Precisamente el hombre se vuelve a Dios porque presta oído a un llamamiento divino; este llamamiento se convierte en certeza para él cuando, al acoger la gracia, el hombre la hace suya [50].

Si la libertad desempeña un papel en la fe, *a fortiori* lo desempeñará en la vida cristiana cotidiana; cualquier cristiano conoce los espantos de la incertidumbre, cuando se pregunta cuál es la voluntad de Dios respecto a él en tal o cual materia, *hic et nunc*. Y está tanto más sobre aviso, porque sabe con cuánta facilidad los móviles egoístas pueden solaparse bajo motivos aparentes de generosidad y de obediencia a la voluntad divina; todos los hombres espirituales han repetido que el hombre puede disfrazar so capa de «voluntad de Dios» instintos harto egoístas. La historia de la cuarta cruzada (que terminó con la toma de Constantinopla) constituye un ejemplo doloroso de ello.

El cristiano debe, por tanto, buscar la voluntad de Dios; debe, en último análisis, dar el salto, elegir, optar en pro o en contra de Dios. Como quiera que la fe no es el término ineluctable de un razonamiento matemático y la libertad juega en ella siempre un papel, el discípulo de Cristo no es un «farsante» que se limita a dejarse ir pasivamente. Pero, de esto a decir que no existe en absoluto ninguna norma objetiva, o que, si la hay, ello nada cambia la situación, media un gran trecho. Esa norma objetiva nunca será totalmente, matemáticamente constrictiva: de ahí proviene la gravedad de nuestras más pequeñas decisiones, sobre todo en materia religiosa; y esa gravedad es todavía mayor, si cabe, en el caso de un cristiano, pues éste debe preguntarse constante-

[50] Expondré este punto en el capítulo IV, dedicado a Malègue.

mente si con sus actos no pondrá en peligro su destino eterno y *el de los otros.* El discípulo de Jesús está iluminado, sostenido por la luz de Dios, y a la vez es libre ante sus llamadas, igual que, en el amor humano, el amado se halla sostenido, envuelto en la radiación amorosa del llamamiento de amor que le viene del otro, y totalmente libre frente a esa llamada; el amante, cuando elige la persona amada, para siempre, arriesga también su destino. Su perplejidad es tanto más seria, cuanto que se pregunta continuamente si, al rehusar, no desoye un llamamiento real venido de fuera, una luz que no ha salido de él, sino de otro.

Sartre, por desgracia, no puede más que caricaturizar el amor, que es valor objetivo y *libertad,* pues escribe fríamente: «el alma *es* el cuerpo»; «Pedro puede seguir presente a Teresa, domiciliada en París, al menos mientras viva». Esto es materialismo, y del más crudo.

* * *

Este primer texto no expresa con bastante claridad el antiteísmo, aunque permite entrever que incluso la palabra de Dios deja al hombre solo y le obliga a decidirse como si Dios no existiese, es decir, evidentemente contra él. Otro texto, tomado de la introducción de *L'être et le néant,* es mucho más explícito:

> En una palabra, aunque hubiese sido creado, el ser en-sí sería *inexplicable por la creación, pues reasume su ser por encima de ésta.* Esto equivale a decir que *el ser es increado,* no que se crea a sí mismo (EN, p. 32).

Este pasaje viene a decir que el ser creado, no pudiendo «existir» más que fuera de la «pasividad» impuesta por el creador, no puede sino «reasumir su ser», por encima de la creación. El término «existir» significa en Sartre estar solo, decidir continuamente, estar condenado a la libertad. Es evidente, en ese supuesto,

que, incluso si ha sido creado por Dios, el hombre no puede ser él mismo más que silenciando esta existencia de Dios y eligiéndose continuamente, refiriéndose a sí mismo y nada más que a sí mismo. Por lo demás, la palabra «reasumir» (su ser) dice bien claro que, según Sartre, el hombre no puede llegar a su estatura de hombre más que alzándose contra Dios.

A los ojos de Sartre, el problema de Dios es secundario, inútil, ya que en nada cambia el desarrollo de la vida humana. Diríase que sólo alienta en él la pretensión de demostrar que se puede prescindir de Dios, *exista o no*. Podía dudarse antes de que hubiera en esto antiteísmo real; pero desde la aparición de *Le Diable et le bon Dieu* no es posible ya seguir dudando.

* * *

Bastará recordar el dato central de esta áspera obra. Después de haber apostado a ser un «superhombre» en el mal, para hacer sufrir a Dios con su provocación, Goetz apuesta a ser en adelante hombre de bien. Como, según le ha dicho Heinrich, el bien es imposible, decide hacerlo. El reitre «invita» a Dios a colaborar a sus buenas obras, igual que le había antes provocado con sus crímenes. Naturalmente, las cosas no van ahora mejor; al contrario, van de mal en peor. Goetz descubre entonces que se ha equivocado, tanto cuando creía provocar a Dios con el mal como ahora que le intima a ponerse de su lado en sus buenas obras. Y concluye entonces que no existen ni el Diablo ni el «buen Dios»; el hombre está solo. Al descubrirse responsable, bajo un cielo vacío, Goetz se siente en comunión con los otros hombres; solamente entonces emprende la tarea de construir la ciudad humana.

Resulta evidente que Goetz comienza por el antiteísmo; más tarde, después de su «conversión», al comprobar que Dios permanece mudo, opta por el *ateísmo*; declara, parodiando a Pascal:

«Dios no existe. ¡Alegría! ¡Lágrimas de alegría! ¡Aleluya!» [51]. Pero no resulta menos evidente que, si el personaje pasa del antiteísmo al ateísmo (de una manera muy simplista), el autor de la obra, en cambio, pasa *del ateísmo al antiteísmo*. Ese es el único dato nuevo de esta obra, que, por otra parte, no es más que un refrito de los laboriosos teoremas sartrianos.

---

[51] Esta manera de provocar a Dios al castigo hace pensar en aquellos oradores ateos que, en el siglo XIX, invitaban a Dios a que los fulminase en castigo de haber negado públicamente su existencia; después de cinco minutos concedidos al Señor para que tomase sus medidas, ante el «silencio de Dios», el orador metía el reloj en el bolsillo, concluyendo: «Estáis viendo que Dios no existe». El «silencio de Dios» ante las buenas acciones de Goetz es del mismo tipo. La virtud no siempre es recompensada automáticamente, *visiblemente*, ni el vicio fulminado, pues Dios es transcendente y respeta la libertad humana.—Corre, no hay duda, una literatura «piadosa» que simplifica de manera injuriosa la noción de providencia; pero la teología no ha seguido nunca esa opinión «piadosa».—Concedo que la época en que se sitúa el drama es de aquellas en que la Iglesia se comprometió temporalmente de la manera más peligrosa. Pero la forma en que Sartre la describe «huele a chamusquina»: los efectos son un poco gruesos (por ejemplo, la escena bufa de Tetzel). En cuanto a la escena de los «estigmas», sería blasfema, de no ser sobrado simplista: está un poco anticuado eso de pretender que los «curas» engatusan a los fieles con la «magia blanca»; se cree uno en el «Café del Comercio» con Monsieur Homais. Basta pensar en los estigmas de San Francisco de Asís para percatarse de que Sartre rebasa aquí los límites de las bromas permitidas.—Por más vueltas que le doy a la obra, no encuentro en ella nada nuevo o interesante: comenzar por hacer de Dios un fantoche granguiñolesco, para mostrar mejor que no existe; pretender presentar la «conversión» de Goetz como el comportamiento religioso normal; forzar puertas abiertas; exhumar y airear los escándalos más torcidos de la historia de la Iglesia, todo ello para venir a parar en la conclusión que se adivinaba desde el principio, entraña falta de seriedad. Claudel, en *Le soulier de satin*, supo dar una prestancia humana a su personaje demoníaco, Dom Camille. Vuelvo a repetirlo, esta obra de Sartre es de un teatro de «patronato» (ateo).

Blanchet [52] ha visto muy certeramente que este drama nos revela los secretos del alma de un ateo moderno. Sartre, esta vez, desciende a la arena y se pasa al ateísmo *militante*. Mientras que hasta el presente la incredulidad parecía caminar tranquilamente por su mundo, ahora consagra cuatro horas completas a probar que no hay Dios. Sartre se hace agresivo; pero, al propio tiempo, descubre que se halla *obsesionado por Dios*, este Dios a quien

---

[52] *Études*, noviembre, 1951, p. 230 ss. He utilizado ampliamente este artículo. Sin embargo, hay que señalar dos aspectos importantes implicados en *Le Diable et le bon Dieu*. El primero se refiere a una serie de expresiones antropomórficas sobre Dios que castiga (visiblemente) al pecador y recompensa (visiblemente) al justo: una literatura y una predicación demasiado corrientes todavía usan y abusan de estos vocablos que, utilizados sin la debida matización, se prestan a las críticas sartrianas. Hay que decir y repetir, tal como procuré hacerlo en el *Silencio de Dios*, que la recompensa de la virtud es ante todo «interior» y que el cristiano, al acercarse a Dios, sufre la prueba del «desierto», como Jesús en la Cruz. Las expresiones del Antiguo Testamento hay que comprenderlas bien: primero, se debe tener en cuenta el progreso del Nuevo Testamento respecto al Antiguo; en segundo lugar, la «cólera de Dios» expresa, en los profetas por ejemplo, la grandeza de un Dios que salvaguarda la santidad y la justicia; a través de los «sucesos» históricos, lo que principalmente persigue Dios es la total transformación *interior* de Israel; basta recordar a Jeremías, por ejemplo, para comprender la perspectiva escatológica (de fin de los tiempos) que domina los «antropomorfismos» veterotestamentarios; en fin, las expresiones humanas, aplicadas a Dios en la Biblia, no disminuyen en nada la transcendencia absoluta del Señor de los Cielos, al contrario: es necesario a la vez respetar la letra de los textos inspirados y, bajo la dirección de la tradición de la Iglesia, rebasar esa letra en el sentido de las realidades cristianas anunciadas en ella. La segunda observación se refiere a recordar una mala fe demasiado frecuente entre los creyentes: hay demasiados «creyentes fingidos», son muchos los que «establecen en ellos una solidaridad errónea entre su fe y su desvitalización»; la crítica de Sartre, que se imagina llevar en sí el ateísmo, «exige más bien una fe que

trata por todos los medios de negar; nunca había empleado con tanta frecuencia el nombre de «Dios» en toda su obra anterior (a parte *Les mouches*); en esta obra ese nombre resuena en cada página.

El «cadáver» de Dios es uno de los que Europa no logra quitarse de encima tan fácilmente; Sartre no puede deshacerse de esta «momia», que se revela tenazmente obsesiva. No se encarnizaría, como lo hace, en «probar» la inexistencia de Dios, si no fuera porque está obsesionado por Él. El lado negativo de su espíritu se acentúa; el autor de *La nausée* carece de aliento para cantar por ella misma la fraternidad de los hombres; no logra sacar chispas de su escribanía más que cuando intenta probar que Dios *no* existe. Si no tuviera «el cadáver» de Dios para arremeter contra Él, poco tendría que decirnos. Lo que nos interesaría sería lo que sucede después de bajar el telón; pero Sartre nos da esquinazo. El hecho de que en su última obra no encuentre aliento para mostrar la fraternidad del hombre más que *oponiéndola* a la pretendida existencia de Dios, prueba que Dios le molesta.

* * *

El antiteísmo constituye la base del sistema de Sartre, y es su fundamento en virtud de una opción en favor de una libertad humana que se quiere *absoluta* y que, por ende, no puede menos

---

se purifica» (*Témoignage chrétien*, edición belga, 18 de octubre de 1952).— De manera general, recordemos que el pecador es castigado *por su pecado:* es el mismo condenado el que ha elegido no amar a Dios; *es el fuego mismo del amor divino el que quema y tortura al que, hecho para Dios, ha elegido rechazarle* y vive por tanto en contradicción *ontológica* consigo mismo; esta profunda concepción de Scheben enfoca y sitúa bien el problema de las «recompensas y castigos». Sartre ignora el ABC. Utiliza imágenes de Epinal que ningún teólogo serio admite.

de oponerse a toda realidad transcendente. La «demostración» de la inexistencia de Dios es sólo un trampantojo, una engañifa. Marcel resumió todo esto al escribir, a propósito de Sartre, estos tres aforismos: «Dios *no debe existir* (si no, adiós «dignidad» humana); *afortunadamente,* no constituye problema (pseudodemostración filosófica); *por lo demás,* es un problema secundario, inútil.»

V. LA OPOSICION AL MUNDO SOBRENATURAL

Los dos circuitos que hemos recorrido en torno a la persona y la obra de Sartre nos han llevado al mismo punto: Sartre está enligado en el mundo de la experiencia sensible. La transcendencia que generosamente atribuye a los «proyectos» del hombre no es una transcendencia auténtica, sino lo que Jean Wahl proponía llamar «transdescendencia». Este término, en el existencialismo ateo, no significa otra cosa más que la libertad del hombre que le proyecta siempre más allá de sí mismo, adelante, hacia nuevos compromisos. Todo ocurre en un plano rigurosamente horizontal, pues el hombre queda recluso en el universo como en aquella habitación del hotel de *Huis-clos* de la que nadie puede salir. Como quiera que todo acto libre es relativo, limitado, y se halla amenazado de enfangarse en el dominio del «en-sí» viscoso, el hombre no es más que una sombra eternamente proyectada hacia delante de sí mismo, pero totalmente inconsistente.

Sartre tratará de fundar una moral sobre esta «ontología fenomenológica». La única regla que puede formular es la de que es preciso promover un régimen humano y político que asegure a cada hombre el máximo posible de libertad, ya que la libertad constituye el único valor del hombre. Esto es ya algo, no cabe duda, pero nunca pasará de ser una «moral de la ambigüedad»,

según la terminología de Simone de Beauvoir [53]. Al percatarse del equívoco inevitable de todos los compromisos políticos y humanos, el hombre sartriano no podrá encontrar un poco de grandeza más que en la decisión de asumir lúcidamente su acto de hombre; así es como obra Hugo, al final de *Les mains sales*.

Esta actitud estoica, pero de un estoicismo al que se ha despojado de sus prolongaciones místicas [54], seduce al hombre moderno; al mismo tiempo, esa actitud queda cerrada a toda evasión hacia un mundo sobrenatural, el de la fe y el de la gracia. Gabriel Marcel escribió que la filosofía de Sartre es el sistema más lógico de oposición a la gracia que haya habido jamás. Lo ha dicho Sartre: nada «externo», absolutamente nada, puede entrar en el hombre; éste está totalmente abandonado a sí mismo [55].

En la época del idealismo, el principio de inmanencia afirmaba lo mismo, es a saber, que nada puede entrar en el espíritu que, de alguna manera, no se halle ya en él. Blondel, en *L'action*, había demostrado que, aplicando íntegramente ese principio, por fuerza se debía desembocar en una opción frente a lo único, transcendente, necesario, inaccesible [56]. Pero esta dialéctica no parece posible aplicarla al existencialismo ateo, como voy a demostrar.

* * *

---

[53] El libro *Pour une morale de l'ambiguïté* permite prever lo que será sin duda la moral de Sartre.

[54] Simone Weil había comprendido estas prolongaciones místicas (cf. tomo I de esta obra).

[55] Hay que leer en EN, pp. 428 ss., lo que escribe Sartre sobre esta «enajenación», que sería toda «relación» con «otro». Es digno de leerse todo el capítulo, pues en él se halla todo el fundamento de la oposición radical a la gracia. Véase también el comentario de G. MARCEL, en *Homo viator*, pp. 255-256.

[56] Cf. *Au seuil du christianisme* (Cuadernos de *Lumen Vitae*, n.º IV), Bruselas, 1952, estudio sobre Blondel, pp. 97-153.

Sartre se representa «la gracia» como una especie de mano todopoderosa que se apodera de un objeto que utiliza a su gusto, quitándole toda autonomía. Esta misma caricatura aparece aplicada a Dios, por ejemplo en *Le Diable et le bon Dieu*: el ser divino queda en ella reducido a las proporciones de un vulgar dictador, armado de látigo para castigar a los esclavos rebeldes, o provisto de bombones para recompensar a los súbditos servilmente sumisos.

Era posible superar el idealismo, porque este sistema subrayaba la autonomía de la actividad *espiritual* del hombre; con Sartre, no sucede lo mismo: el «para-sí» es sólo un reflejo del «en-sí»; no hay «reverso» en la conciencia. La autonomía de que habla Sartre a propósito de la libertad queda estrictamente limitada al orden sensible y material. La invasión de un valor distinto, transcendente, no puede, por tanto, significar más que la destrucción pura y simple de la libertad.

Dicho en otras palabras, como el autor de *La nausée* desespiritualiza totalmente al hombre, por ello le es imposible entrever una actividad humana que sea totalmente acogedora y que, sin embargo, permanezca libre, no pasiva. *La confusión mayor del existencialismo ateo es haber identificado "disponibilidad y pasividad"*. La libertad de que habla es un absoluto vacío; se limita a la opción; la verdadera libertad es «liberación», expresión del ser íntimo, según la doctrina de Blondel, de Bergson y Marcel; también la conoce Santo Tomás, pues distingue la *voluntas ut natura*, lo *voluntarium* y lo *liberum* o libertad de elección.

Cierto que la concepción «vulgar» que el «sentido común» tiene de la libertad hace difícil la comprensión de este punto de vista. El hombre de la calle identifica libertad y posesión de sí; la noción de personalidad implicada en ciertos slogans equivale a una autosuficiencia *solitaria, lúcida*, que va a menudo acompañada de una especie de crispación un poco tiesa del yo. La fuerza, la

energía en la acción exterior, la seguridad de sí mismo serán consideradas como los indicios de una «personalidad recia». La juventud confunde a menudo la personalidad con una cierta dureza en el comportamiento exterior. De la misma manera, para el marxismo, el burgués carece de personalidad, porque se deja ganar por el «sentimentalismo» del amor, cuando el «hombre de verdad» busca en todo la camaradería viril, incluso en el amor. De manera general, el mundo actual se caracteriza por una hipertrofia de esta falsa noción de la personalidad. Inútil añadir que, en esta perspectiva, la sobrenaturalidad de la gracia sólo puede aparecer como una enajenación de la libertad activa en provecho de una indigna inercia pasiva. Si es verdad que el hombre moderno se quiere «sin padre ni madre» y pretende recrear el mundo y a sí propio, partiendo de una especie de «cero» previamente realizado, no hay por qué extrañarse de que experimente en presencia de lo sobrenatural de la fe el resentimiento característico de quien se agarra a un yo que quiere «poseer» y que siente amenazado por una intrusión extraña.

Las ideologías totalitarias, fascistas o marxistas, han afirmado con toda nitidez que la verdadera libertad no consiste en hacer arbitrariamente lo que uno quiere, sino en «consentir con la necesidad», en este caso, la del estado, la raza o la clase. El error aquí reside en el objeto del consentimiento, no en la intuición de que libertad y don de sí, consentimiento, pueden ser sinónimos.

La fenomenología moderna ha aportado en este punto un precioso material existencial, al subrayar y aclarar lo que se llama «la intersubjetividad», es decir, el hecho de que el hombre no «se realiza» como hombre más que en la comunión, en la «convivencia con» los otros. En lugar del «yo» hay el «nosotros»; frente al «yo» está, dándole su sentido, el «tú». Vislumbramos aquí cómo el abandono de sí a «otro» se sitúa en la misma línea

de la personalidad y de la libertad verdaderas. Se verá todavía mejor, si se medita un poco la experiencia del encuentro amoroso.

La verdadera personalidad no consiste en la afirmación solitaria de su autosuficiencia, sino en la acogida amorosa del amor de otro. En el don que hace de sí misma la mujer al hombre, en el momento mismo en que se le entrega, en cuerpo y alma, en carne y espíritu, la mujer es aparentemente pasiva; no es sino olvido de sí misma, acogimiento, renunciamiento propio, ya que se deja penetrar, invadir, dominar, arrastrar, como por un torrente, por una vida poderosa, la de su marido. Y porque esta potencia de vida a la que se abandona no es suya, sino de aquel a quien se entrega, es por lo que la mujer conoce la alegría. Pero también es en este minuto cuando experimenta en sí como el nacimiento de una nueva libertad; «se hace mujer», dice la sabiduría secular: y ¿qué significa sino que en ese minuto en que se abandona a otro la mujer deviene ella misma? Es libre. ¿Quién se atrevería a decir que, en ese ímpetu incoercible que arroja a uno en brazos del otro a marido y mujer, hay menos libertad que en los gestos de la vida en que cada uno nos esforzamos, solitariamente, por afirmarnos a los ojos del mundo como «dueños de nosotros y del universo»? En ese momento en que el hombre y la mujer están más poderosamente «proyectados fuera de sí mismos» por el ímpetu amoroso, es cuando, en esa vida común, en el seno del matrimonio, sienten que se acercan a la verdadera libertad.

Esta comparación muestra bien claramente la coexistencia de la disponibilidad y de la libertad, del abandono de sí a otro y del nacimiento de la verdadera personalidad. En el momento de la unión, la mujer, aparentemente pasiva, es activa de manera suprema; lo es *en el consentimiento propio*. El que identificase disponibilidad y pasividad, en el amor humano, mostraría que no ha rebasado nunca el estadio de la dialéctica de la seducción.

En ese estadio se halla Sartre: para él, en el amor, no hay más

que sadismo y masoquismo. *Como quiera que no comprende nada de este misterio del amor, precisamente por ello, tampoco comprende nada del misterio de la gracia sobrenatural.* La vida mística siempre se ha comparado, como se sabe, a los desposorios del hombre y la mujer; testigo el *Cantar de los Cantares*. En la unión mística se habla igualmente de «contemplación pasiva», pero el término, mal elegido quizá, significa propiamente que, en la cima de la vida de la gracia, el alma es desposada, visitada por Dios; como la esposa en el amor humano, así el alma en el divino no es entonces más que disponibilidad, acogimiento; no se agota, no se gasta ya dolorosamente en la afirmación, en la busca de sí misma. Se abandona a las luces, a los toques de la divinidad. Pero esta «pasividad» no se opone a la actividad en cuanto tal, sino solamente a aquella forma *inferior* de actividad que es la de las facultades periféricas. *Animus* es «activo»; porque es agitado; *Anima* es «pasiva», porque es activa de una manera infinitamente más profunda, en el plano en que el alma es visitada por la fuente misma de la vida. Todos los autores espirituales lo han recalcado: la pasividad del alma en el matrimonio místico es la forma suprema de la actividad. El cuerpo de la mujer revela bien, por su estructura, que está hecho para abrirse, ser visitado, fecundado, y que sólo entonces realizará su *actividad* suprema como cuerpo, dar el amor y la vida; de la misma manera, el fondo del alma es realidad femenina, porque es abertura al don de la vida divina.

Prueba de que hay aquí una *actividad* superior a todas las otras la tenemos en el hecho de que los más grandes místicos han sido también los hombres más activos, incluso en el plano visible: ¡cuántos apóstoles no han conjugado el máximo de la unión mística (por tanto, de la «pasividad» aparente) con el máximo de autoentrega, de compromiso en la coyuntura temporal! Basten los nombres de Vicente de Paúl, de Catalina de Génova, de Teresa de Avila.

El dilema «pasividad-actividad», «creación-libertad» es, pues, radicalmente falso: basta analizar la unión del matrimonio y la unión mística para percatarse de ello. Pero, para que esta descripción sea completa, hay que admitir, por otra parte, que el hombre no es un ser «sin padre ni madre», sino al contrario, que no es él mismo más que en la comunión de las conciencias, en el don de sí, en el seno del amor.

Encontramos aquí la mayor dificultad imprevista del existencialismo ateo y de la mentalidad contemporánea. El hombre moderno rehusa ser «engendrado»; se quiere y pretende sin ascendientes y sin descendientes. La importancia dada a la homosexualidad en la literatura actual va en este sentido, como también todas las tentativas para controlar, mediante una *técnica,* la propagación de la vida. Son muy sugerentes, a este respecto, algunas novelas de anticipación [57]. El *Faust* de Valéry constituye igualmente una prueba de esto, pues no veía en la inteligencia sino el «diamante negro», y, avaro como Harpagon, encuentra únicamente placer en el juego formal de la obra artística. *La Jeune Parque* no quiere decir más que esto: esta «virgen» es atraída por la serpiente que debe fecundarla, al mismo tiempo que quiere frenéticamente permanecer en la orgullosa soledad de su pureza cristalina; no quiere ser fecundada por el mundo de lo sensible; al mismo tiempo, sabe que, sin él, no será más que inconsciencia. Adrian Leverkühn, el protagonista de *Doktor Faustus,* quiere igualmente crear un arte cerebral, separado de las fuerzas «vulgares» de la pasión y de la sensibilidad encarnada.

De manera general, el arte contemporáneo parece marcado por

---

[57] Citaré *Estrella de los que no han nacido,* de F. WERFEL; *Las lágrimas de Dios,* de KUHNELT-LEDDHIN, así como las conocidas novelas de A. HUXLEY.

esta voluntad orgullosa de recrear el mundo entero sin aceptar ser visitado, fecundado por las aportaciones de la buena, de la eterna naturaleza; esta negación sistemática de las tradiciones ancestrales en materia de arte está vinculada a esta voluntad de «virginidad». Igual que en los sistemas gnósticos, en los que el hombre quiere imitar a Dios y concebir otros hombres sin aceptar la unión amorosa, el arte moderno quiere engendrar sin ser desposado, quiere construir sin ser fecundado: a menudo, lo que alumbra son abortos.

Lo han dicho dos grandes autores: Joyce, en *Ulysse*, ha puesto en el centro del drama de Bloom la ruptura del lazo de generación a partir de Dios; Thomas Mann, en *Doktor Faustus*, nos muestra al protagonista fulminado que vuelve al lado de su madre; el novelista indica bien a las claras que Leverkühn no hubiera debido nunca abandonar el seno maternal que lo había engendrado.

La voluntad de ser sin padre ni madre explica la coexistencia, en el arte y la vida modernos, de dos aspectos aparentemente contradictorios: de un lado, un cerebralismo creciente; de otro, un desbordamiento irresistible de las potencias oscuras de la violencia y la sexualidad. La obra de Sartre está en esta línea: cerebral en su parte filosófica, rezuma pus y viscosidad sexual en la parte literaria.

Era necesario este largo paréntesis. La finalidad que persigo es, efectivamente, mostrar, por contraste, el carácter sobrenatural (y, por tanto, libre) de la fe en Dios Salvador. Si, como Sartre, se hace del hombre un ser «inengendrado», entonces el acogimiento se torna pasividad, derrota, abandono, caída al nivel de las cosas. Si, por el contrario, se ve en el hombre un ser engendrado, que halla su verdadera libertad en la vuelta a las fuerzas que le han dado la vida, que se la están dando continuamente, en lo profundo, en este caso, el gesto por el que el hombre se abre a la gracia equivale al gesto de volver a sumergirnos en el agua vivificante. La flor

desgajada de su tallo se marchita; puesta en agua, «vuelve a ser flor», vuelve a ser ella misma. El gesto por el que el hombre acoge la gracia de la luz de la fe no es más que esto mismo. «El que cree en mí, dice Jesús, ríos de agua viva brotarán de su pecho.» Si se acepta haber *nacido,* se aceptará también «*renacer*» al mundo de arriba. Libertad y sobrenaturalidad van siempre parejas en el acto de fe: «Si no renacéis en el agua y en el Espíritu, no entraréis en el Reino.»

* * *

Es oportuno recordar aquí el ejemplo de Claudel: si había un ser poderoso y lleno de vitalidad, lo era sin duda el «toro pletórico de sangre» que era el joven poeta. Su primer héroe, *Tête d'or,* quería negar la muerte y construir él solo la alegría del universo y la suya propia. Cuando Claudel fué herido por la gracia, sintió que ésta se dirigía a él, «Paul Claudel»; descubrió en sí a alguien que le era más íntimo que su propia intimidad; se sintió llamado. Escuchó aquella voz. Se convirtió.

Nadie se atreverá a afirmar que este gesto «de acogimiento» haya disminuído la personalidad de Claudel; al contrario. Ningún poeta moderno da tal impresión de fuerza, de afirmación poderosa del hombre carnal; tóda la creación le está rendida y habla por su boca; él es su profeta, su cantor inspirado. Pero esta «autonomía» de sus personajes no es una autonomía rígida, dura, muerta; es misteriosamente flexible, cándida, porque, en lo hondo, se alimenta de estos desposorios de *Anima* con su divino esposo. Violaine no es, a juicio mío, una mujer cobarde, una mujer de «mala fe», sino, en el seno de un total abandono, una fuerza de resurrección, de libertad.

* * *

El mundo moderno rehusa reconocer el lazo de generación. Quiere que el destino «sea negocio de hombres, que se trate entre hombres». El mundo de Malraux es a veces un poco granguiñolesco, porque ninguna mujer lo endulza con su presencia. El orgullo de los regímenes nazis y marxistas proviene de esa misma voluntad de prescindir de padre y madre. En la medida en que el existencialismo ateo predica la autonomía estéril del hombre, no hace sino llevar incienso al ídolo voraz de la técnica. La hipertrofia de la técnica pertenece al mismo orden que la negación del lazo de generación, de filiación. El enloquecimiento del hombre moderno arranca de ahí; la actividad que desarrolla no pasa de la superficie. Aunque, en su orden, esta actividad sea indispensable, de nada sirve si no arraiga, en lo hondo, en la confesión de la dependencia humana en presencia de Dios. El mundo de la técnica es el mundo de lo sensible. Sartre, que se limita a los sentidos, no puede entrever la realidad del mundo sobrenatural. En la medida en que los cristianos actuales ceden al atractivo de las técnicas políticas o industriales y olvidan que su primer deber es el de dar testimonio en favor de lo espiritual y de lo sobrenatural, en esa misma medida se verán arrastrados por la agitación y por la angustia.

* * *

El existencialismo ateo entraña un buen cúmulo de errores modernos. El principal radica en que, limitándose a lo inmediato, rehusa reconocer la dependencia humana respecto a las fuerzas que dan la vida: tanto en el plano de las fuerzas vitales profanas como en el de las energías espirituales, la carencia es la misma. Volvemos al punto de partida: Sartre no logra nunca desembarazarse del egoísmo sensual de su adolescencia; como el adolescente, así ha querido negar que sea «niño, hijo», hijo de los hombres, hijo de Dios.

La fe, que es un nuevo nacimiento espiritual, en Cristo, *nuevo Adán,* que nos ha engendrado a la gracia, es la salvación única del hombre contemporáneo. La fe es transcendente; nos eleva a un orden de verdad enteramente diferente de las «verdades» terrestres (aunque no contradictoria con ellas). Al cortar su «dios» de la tela de las causas segundas, Sartre ha demostrado que nunca vislumbró siquiera la sombra del mundo sobrenatural.

CONCLUSION

Sartre es un racionalista y un materialista. Cuanto es admirable en la descripción del universo sensible, tanto es elemental y simplista cuando pretende rebasar ese plano. Desgraciadamente, vivimos enviscados en el mundo sensible: ésa es la razón de que la obra sartriana contenga una cantidad de «verdades». No se puede menos de reconocer que corren por esos mundos demasiados «farsantes» en estos tiempos nuestros o que, cuando menos, tales «farsantes» bullen demasiado.

Pero, al circunscribirse a lo sensible, en virtud de una opción secreta, Sartre «falsifica los dados» del juego. En su obra se silencian una cantidad de experiencias tan reales como las que describe. En cuanto a las que describe, pese a la parte de verdad que contienen, sólo tienen una supuesta objetividad; están calculadas, recompuestas, a base de principios filosóficos de los que es el más importante la famosa intencionalidad de Husserl («toda conciencia es conciencia de»), *por lo demás, desviada de su sentido auténtico.*

¿Por qué Sartre se ha encerrado en el círculo infernal del «en-sí» y del «para-sí»? ¿Es orgullo luciferino, como dice Marcel? ¿Es incapacidad de ver otra cosa, habida cuenta, por ejemplo, de su ignorancia *absoluta* de la filosofía anterior a Descartes? ¿Es

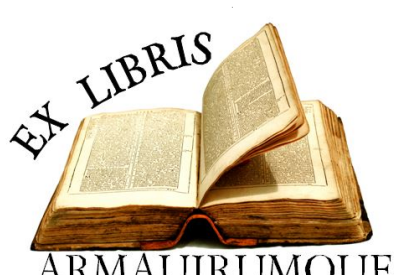
una «negación prenatal», según la expresión de Beigberger? ¿Es un resto de protestantismo en Sartre, ya que los protestantes caen fácilmente en el pragmatismo y agnosticismo religiosos? Sólo Dios lo sabe.

Bástenos con haber demostrado que las experiencias de Sartre no son «existenciales», en el sentido de que no engloban la totalidad de la experiencia humana y de que se hallan deformadas por principios filosóficos. *Sartre no es un existencialista,* sino, como se ha dicho, un «esencialista».

Como moralista, Sartre nos da algunos análisis justos de ciertos comportamientos del hombre. Pero no puedo avenirme a identificar el hombre en su integridad con esos aspectos larvarios, aunque ello me valga ser tratado de farsante.

Lo más grave es el tono indiferente y glacial con que presenta su ateísmo, como si se tratara de una cosa evidente y natural. Si es cierto que mira a una grandeza humana real, ésta, desglosada de Dios, no puede más que soñar con el estéril endurecimiento del «espléndido aislamiento».

Sartre no ha comprendido absolutamente nada del problema de la fe, porque toda su obra se opone a esta frase evangélica: «*Si no os volvéis como niños pequeñuelos, no entraréis en el Reino de Dios.*» Y como esta verdad es central en el mensaje cristiano, Sartre no ha nombrado nunca al que es encarnación de ese mensaje, a Jesucristo.



Capítulo II

HENRY JAMES Y EL ATEISMO MUNDANO

Era como si yo sostuviese un combate con un demonio por un alma, y después de haber pensado esto, vi el alma humana —que tenía en mis brazos tensos y temblorosos— bañada de sudor, sobre una dulce frente de niño.

Henry James

Habéis abandonado los ídolos, para convertiros al Dios vivo.

San Pablo,
(*Epíst. a los Tesalonicenses*).

H. James, crítico del «ateísmo mundano»

No se concibe la libertad del acto de fe sin profundas disposiciones morales; sin éstas, la inteligencia buscará en vano la verdad religiosa. Dos actitudes son necesarias: la sinceridad, que vence a la mentira con la confesión de nuestros pecados, y el olvido de sí, que se opone al egoísmo.

La mentira y el egoísmo pueden hallarse mezclados tan íntimamente al aire que respiramos, que los «bebemos como agua», sin percatarnos de ello. Los medios mundanos están podridos hasta la medula por esas dos taras; en ellos el ateísmo está tan profundamente soterrado, que mata toda fe religiosa, sin que nos demos siquiera cuenta de ello.

James nos revela, mediante una crítica perspicaz del mundo cosmopolita anterior a 1914, este «ateísmo mundano», que con la mentira y el egoísmo cierra el camino de la fe. Pocas críticas son tan corrosivas y también tan esclarecedoras; James arroja viva luz sobre la «*fascinatio nugacitatis*», el embrujamiento del esnobismo mundano, y lo hace de una manera inolvidable. Él mismo indica, bien que en forma velada, el camino de la salvación. James no tiene nada que aprender de Sartre: pocos novelistas han llegado tan lejos en el examen y crítica del «infierno mundano».

I. EL ARTE DE JAMES

Nunca he podido olvidar mi primer contacto con la obra de Henry James[1]. *The Turning of the Srew*, cuya traducción francesa cayó en mis manos en el año 1937, me permitió entrever una cima de primera magnitud. Procuré informarme entre mis amigos sobre el autor: nadie le conocía; solamente hablaban de él Gide y Du Bos. Leí entonces *Les papiers de Jeffrey Aspern*, *The spoils of Poynton* y *Portrait of a Lady*, con una admiración creciente. No me fué nada fácil hacerme con sus libros; parecía que una conjuración del silencio se había tejido en torno del novelista americano.

Hace unos años que han cambiado las cosas; tanto en los Estados Unidos como en Europa, la gente comienza a interesarse por él; algunos críticos llegan incluso hasta afirmar que Henry James, nacido en 1834 y muerto en 1916, es el mayor de los novelistas americanos. Han sido necesarios cerca de cincuenta años para que su grandeza se revelase al público europeo.

* * *

[1] Henry James es hermano del célebre psicólogo William James. Publicó sus principales novelas entre 1897 y 1904, *The Ambassadors*, *The golden bowl* y *The wings of the dove*. No vivió casi nunca en EE. UU. Acabó sus días en una casita cerca de Londres, donde buscaba un retiro que le preservase de la mundanidad londinense. Hay en traducción francesa: *Le tour d'écrou, suivi des Papiers de Jeffrey Aspern*, París, 1929; *Le sort de Poynton*, París, 1929; *Ce que savait Maisie*, París, 1940; *Les Ambassadeurs*, París, 1950; *Les ailes de la colombe*, París, 1953.—La editorial Laffont anuncia la traducción de *The golden bowl*.—Hay que utilizar las ediciones inglesas que contienen los prólogos de James.

James es considerado como el cronista mundano, superficial y refinado, de esa raza de americanos ricos que, en los comienzos del presente siglo, recorrían Europa, de Londres a Florencia y de Venecia a París. El preciosismo denso de su estilo, el sinuoso desarrollo de sus intrigas, han sido causa de que se le comparase con Marcel Proust. Este parangón no es falso; explica por qué la masa de lectores ignora a James, prefiriéndole libros escritos en un estilo rápido, más ligero, con una intriga cuyo desarrollo sea más evidente. Solamente los esforzados, que gustan de reflexión serena y obstinada, saborearán las novelas de James; su esfuerzo será recompensado; descubrirán uno de los mayores novelistas de todos los tiempos.

A primera vista, su obra no es otra cosa que un careamiento de la Europa cosmopolita anterior a 1914 y de América, país nuevo, ardiente, fascinado por este Occidente milenario al que imita y detesta. No faltarán lectores que juzguen que la época de esos aristócratas podridos de dinero, ociosos y cultos, en eterno vagabundeo por todos los sitios de moda, Roma, París, Florencia, Londres, está ya muerta y bien muerta; pero concederán que las novelas de James constituyen un documento de primer orden sobre una sociedad desaparecida y que tuvo su grandeza. El hombre de 1955 piensa aquí en *Barnabooth, Zauberberg, Le temps perdu,* obras sabias y refinadas, pero que no lee ya la juventud. Este es el punto de vista de la mayoría de los críticos, por ejemplo, Desmond Mac Carthy y André Maurois.

Otros críticos, en cambio, se sienten atraídos por el *arte* de James. Prefiriendo en su obra la parte menos popular, por ser la de más difícil acceso, es decir, la que va de *The spoils of Poynton* (1897) al *Golden bowl* (1904), ven en la creciente complejidad de la técnica novelística jamesiana el legado más precioso del escritor americano.

James no interviene nunca en sus novelas; los personajes son

presentados únicamente a través del *reflejo* que dejan en la conciencia de los otros; son *refractados* en un complejo juego de espejos. En *Ce que savait Maisie,* por ejemplo, el doble divorcio y el doble nuevo casamiento de los padres no nos son presentados directamente, sino a través de la conciencia de Maisie; la pequeña constituye el centro del libro. Cuando el juego de reflejos se concentra en un solo espejo, el lector sigue su trayectoria con relativa facilidad; pero, cuando, por ejemplo en *The golden bowl,* los espejos son múltiples, como una misma persona aparece sucesiva o simultáneamente en conciencias diferentes, sin que jamás se nos diga una sola palabra sobre lo que realmente *es* en sí misma, en esos casos, digo, la mayoría de los lectores se pierden. Nunca se sabe quién *es* Charlotte Stant, la figura central de *The golden bowl;* sólo es visible en sus propios reflejos, refractados por el Príncipe, Maggie Verver, Fanny Assingham y otros.

Este procedimiento ha sido varias veces imitado, por ejemplo en *Les faux monnayeurs* de Gide; pero esta novela es de una transparencia cristalina, comparada con las grandes novelas de James. Y es que, a pesar de todo, Gide es francés.

* * *

El juego de espejos se complica todavía más, porque James estudia los sentimientos de los personajes con ayuda de un microscopio. Du Bos ha captado admirablemente el procedimiento: «El *germen*... que (James) acepta de la vida y *que le sustrae,* lo quiere sólido, resistente como un hueso, y, al propio tiempo, *de un volumen lo más reducido posible*...; de la vida, no quiere saber más; tan persuadido está de que cualquier añadidura sólo sirve para deteriorar... Sus relaciones con la vida, yo las veo representadas en un hilo telegráfico que corre por encima de los rieles y paralelo a ellos. En su obra, los pensamientos y los sentimientos de los personajes *tienen la duración y el pleno desarrollo que tendrían*

efectivamente si cada uno de ellos existiese solo, por sí mismo, sin estar cortado, torcido por todos los otros —si se moviesen en líneas paralelas, en lugar de resolverse en un punto de intersección—; *que tendrían, en una palabra, si la vida no existiese*» (*Extraits d'un Journal*, pp. 128-129).

Du Bos compara este procedimiento a la «música astronómica» de Bach, así como a la de Brahms, «en quien nada contraría las amplias volutas de cada tema. En Beethoven, por el contrario, en el momento en que el tema despliega su más amplia corola, un segundo tema lo traspasa, *como el lanzazo del soldado romano en el Gólgota; y de la herida salta la sangre misma de la vida*» (*Ibid.*, pp. 129-130).

Nada podemos añadir a esta comparación, una de las más bellas de Du Bos; el estilo de James transcribe, en efecto, los arabescos indefinidos del pensamiento de cada uno de sus personajes; nos hace suponer que su autor «ha *practicado* previamente *el vacío* en algunas bellas y espaciosas salas, velando y cuidando de que no quede la más pequeña motita de polvo, la más leve posibilidad de contaminación, y la novela, larga o corta, se desarrolla entonces *como un trozo de música de cámara* al abrigo de toda intrusión» (*Journal*, Tomo I, pp. 264-265).

Los personajes de James, salidos de las clases ricas y ociosas, de una cultura refinada, recorren toda Europa como peregrinos del arte; no tienen que preocuparse de la vida material; pueden hacer de su vida una obra de arte: las relaciones mundanas, en las últimas obras, se elevan al nivel de una delicada obra maestra, en cuya comparación el arte social del *Cortegiano* [2] o el del gentilhombre del Versailles de Luis XIV parecen un ABC infantil.

* * *

[2] *Il Cortegiano* es un manual de «cortesanía» muy difundido en la época del Renacimiento. [Su autor fué Baltasar Castiglione. Fué traducido

Si comparamos los dos primeros aspectos del arte jamesiano, el juego de espejos y la floración de los sentimientos en un aire químicamente puro, obtenemos la imagen de un mundo humano *artificial;* es preciso dar a este último término su doble sentido de obra de arte y de artificio (en el sentido de una apariencia ficticia). Al multiplicar los personajes intermediarios, James lleva hasta el paroxismo la impresión de una sociedad artificial. Los personajes intermediarios, escribe E. Jaloux, «están encargados de refractar las imágenes, de tal suerte que una novela de James es una serie de pequeñas novelas que aíslan y explican la figura central, *de la que algunas veces no sabremos nunca otra cosa más que las interpretaciones diversas, fragmentarias y contradictorias*» (Prólogo a la traducción francesa del *Tour d'écrou,* p. IX).

* * *

Precisamente se ha hablado, a este respecto, del arte por el arte: James se habría limitado a edificar una «metafísica de lo sensible», o mejor, según Du Bos, «una metafísica del esnobismo» [3]. La vida mundana se convierte en manos del novelista en una obra de arte: los impresionistas no pintaban la realidad utilitaria, sino la impresión que hace sobre nosotros, y ello con la ayuda de mil manchitas de color, agrupadas armoniosamente. La vida mundana, la vida a secas, sería para James la quintaesencia de millares de sentimientos individuales, asociados armoniosamente, bien así como de cien kilos de pétalos de rosa se extrae solamente un minúsculo pomo de perfume. La vida estaría así al servicio de la obra de

---

a todas las lenguas cultas de Europa. En la literatura española es célebre la traducción de esta obra por Boscán.—Ad. del Ed.].

[3] Se ha comparado este aspecto con la obra de Proust. Pero prevalecen las diferencias sobre las semejanzas.

arte; sería vano que buscásemos en James un pensamiento, una moral y, mucho menos, una religión: «El universo y la religión, escribe D. Mac Carthy, se hallan tan totalmente excluídos de sus obras como de las de un escritor del siglo XVIII. El cielo que se tiende sobre la cabeza de sus personajes y la tierra que huellan con sus pies no ocultan ningún misterio a sus ojos. El sentimiento religioso está singularmente ausente de su obra» (citado por Graham Greene, *Essais catholiques*, París, 1953, pp. 102-103).

II. SIGNIFICACION RELIGIOSA DE LA OBRA DE JAMES

James guardó, respecto a la significación de su obra, el mismo pudor, idéntico silencio que los personajes que saca a escena. Sus admirables prólogos [4] no explican jamás lo que ha querido «decir», sino sólo lo que ha querido «hacer», dando a la palabra «hacer» su sentido pleno de «construcción, creación de una obra artística». ¿Bastará, para agotar el sentido de su arte, tomar simplemente al pie de la letra estas afirmaciones? También Gide dijo que el punto de vista estético era el único en el que había que situarse para enjuiciar su obra con acierto; pero *Et nunc manet in te*, ese opúsculo póstumo en el que se contiene una confesión de Gide, una confesión que no hizo nunca durante su vida (y que representa, por ello, una verdad más profunda que todas las otras) afirma que poco vería de sus obras quien no alcanzase a ver en ellas una confesión y una tentativa de justificarse ante su mujer. Es, pues, prudente considerar más de cerca el caso de James.

---

[4] Estos prólogos se hallan sólo en la reedición que, a principios de este siglo, hizo James de sus obras.

1. Nostalgia de la Iglesia católica

Sería inconcebible, según Graham Greene, que el hijo de un presbiteriano preocupado toda su vida por el problema del mal y dominado por las doctrinas de Swedenborg, no hubiese heredado de su padre alguna inquietud religiosa. Si recibió de él su desconfianza hacia toda «religión organizada, esta desconfianza estuvo en pugna con el instinto más profundo de James, con su pasión por Europa y por la tradición» (*Essais catholiques,* p. 103).

Greene explica que James nunca mostró mayor interés por la Iglesia anglicana; sin embargo, si la obra jamesiana no hubiese ido más allá del arte por el arte, la Iglesia anglicana hubiera debido atraerle infinitamente más por su belleza estética que el catolicismo, que se lleva tan bien con un baratillo piadoso, insoportable para los anglicanos. Por lo demás, el mismo James lo ha manifestado:

> La Iglesia católica, en comparación con las otras Iglesias, es ciertamente en nuestros días la más espectacular; pero debe poseer el sentimiento de ser dueña de un gran caudal de espectáculos impresionantes para permitirse abrir todos esos sórdidos tenduchos de objetos de piedad (citado en *Essais catholiques,* p. 105).

Lo realmente curioso es que, en casi todas sus novelas, los protagonistas entran en iglesias *católicas:* Roderick Hudson (personaje de la primera novela de James) entra en San Pedro de Roma, como también Strether, en *The Ambassadors,* penetra en Notre-Dame de París; estas visitas despiertan en ellos sentimientos de «apaciguamiento, de seguridad, de simplificación», que frisan en lo sagrado; Strether, por ejemplo, entrevé una «bondad difusa», situada allende la justicia y la injusticia, que prevalecen extramuros de la catedral.

Pero hay algo más notable y más preciso en *Ce que savait Maisie;* la pequeña, abandonada por sus padres, se despierta al

sentido moral con ocasión de sus paseos por Bolonia, acompañada de su aya, Mrs. Wicks; entrevé que el matrimonio de Sir Claude, un divorciado, con Mrs. Beale, divorciada también, entraña un pecado. Pues bien, el tema del «sentido moral» va siempre vinculado a la estatua dorada de la Virgen de Bolonia, que domina las murallas de la ciudad. El final de la novela nos muestra a la pequeña liberándose del encanto embrujador y diabólico de Sir Claude.

Hay que señalar también, como han hecho Greene y Mac Carthy, la «brutalidad y la prisa tumultuosa de un mundo en el que los muertos son olvidados»: esta frase es del mismo James; viendo cierto día un coche fúnebre que corría alegremente camino de Kensal Green, el novelista declaró que «morir en Londres es estar bien muerto»; James cuenta que fué entonces cuando se vió literalmente constreñido a entrar en una iglesia.

2. El sentimiento de un mal sobrenatural

James no creía, de una manera explícita, en la inmortalidad del alma. Al recibir cierto día el texto de la conferencia de su hermano «Sobre la inmortalidad», escribió a su hermana Alice:

> Temo no poder comprender las categorías de pensamiento mencionadas por William, ni su objeto, ni las aspiraciones contenidas en ellas (citado por Du Bos, *Journal*, tomo I, p. 252).

Du Bos comenta así este texto: «La idea de que el individuo pueda valer por su sola autonomía, pueda en cierta manera no existir más que por sí mismo, es una idea que, en el fondo, repugna a James... Lo que el hombre puede enseñar, mostrar —aparte su yo desnudo (*his bare self*), que, para James, es siempre terriblemente insignificante—, sus títulos a ser reconocido, apreciado, identificado, sus criados, su mujer, sus hijos, su casa y todo

lo que ésta encierra, y su dinero, todas estas cosas dan al hombre, según la idea de James, una dignidad positiva» (*Ibid.*, pp. 252-253).

Este texto hace pensar en Mrs. Gereth, de *The spoils of Poynton:* Mrs. Gereth no *es* más que su casa y sus objetos de arte; cuando queda despojada de ellos, *no es ya nada.* De igual manera, en *The golden bowl* no se sabe nada de Amerigo, si no que es «un Príncipe» italiano, heredero de tradiciones exquisitas, portador de una cortesía avasalladora; *es* una obra de arte; su casamiento con la rica Maggie Verver no es sino una alianza de dinero; la hija del coleccionista americano completa, sin saberlo, la «colección» de su padre, al añadir a ella un objeto suntuoso: el Príncipe. Fuera de su papel de obra artística, nadie sabe lo que *es* el Príncipe.

a. LA BELLEZA Y LAS RIQUEZAS

Precisamente es aquí donde se invierte la perspectiva; el suelo tiembla bajo nuestros pies para desvelar las secretas profundidades de la obra. Los personajes de James parecen *ser* sólo las riquezas que poseen, *porque se han identificado con ellas;* no tienen ya alma. Fascinada por el atractivo de la belleza sensible, deslumbrada por el brillo de esta obra de arte que es la vida en sociedad, seducida por esta «música de cámara» que se expande en «salas espaciosas», al abrigo de las sordideces de la existencia, el alma de los personajes de James se ha dejado aprisionar de tal manera por los reflejos de este mundo, que se ha quedado de una delgadez angustiosa. Finalmente, esas almas no son más que una película irisada, algo parecido a esa «copa de oro» que es el centro de su última novela: de una belleza admirable, la copa parece de un cristal perfecto, pero está secretamente cascada...

* * *

Una de sus novelas nos permite seguir este proceso de enaridecimiento de un alma al contacto de una belleza mundana ornada de todos los prestigios de la cultura y del arte. *Ce que savait Maisie* describe, como nunca lo hiciera ningún otro novelista, el «envejecimiento» de un alma infantil al contacto con el «árbol de la ciencia». Viviendo en un medio en el que el adulterio y el divorcio son moneda corriente, la pequeña se deja fascinar por la belleza y la bondad de Sir Claude. El personaje es seductor, y, bajo ciertos aspectos, realmente bueno. La niña respira una atmósfera en que la mentira corre con tan espontánea naturalidad y se presenta ataviada de un encanto tan exquisito, que literalmente «la pequeña bebe la iniquidad como agua». No se puede contemplar sin horror cómo esta criatura, de una seriedad anormal, *casi senil,* se entrega enteramente a Sir Claude, ese hombre desecado secretamente por el mal y la mentira.

Mrs. Wicks, que encarna el «sentido moral», es una de esas solteronas conmovedoras y feas, a quienes, en la novela anglosajona, incumbe tan frecuentemente representar la virtud agraviada; y Mrs. Wicks se consume y agota al lado de Maisie. Se entabla una lucha silenciosa en torno a esta alma. Aquí sale triunfante el bien, porque, en las novelas de James, *los niños son más víctimas que pecadores;* su salvación es, pues, todavía posible.

Los adultos raras veces se salvan en James, pues están demasiado identificados con la vanidad mundana. Si el «yo desnudo» de estos personajes no es más que «pura insignificancia», ello es debido a que ese yo se halla vacío de toda riqueza espiritual; estos personajes tienen su alma «en su epidermis», según la terrible expresión de Valéry. Cuando el castillo de Poynton arde en llamas, la nada de las riquezas se graba en letras de fuego en el espíritu de la pobre Fleda Vetch, que les había sacrificado su vida. Los personajes de James no poseen sus riquezas, sino que se hallan poseídos por ellas.

b. LA NADA DE LA VIDA MUNDANA

Descendamos más hondo a lo largo de la espiral. Si los personajes de James se identifican, a los ojos del lector, con sus reflejos en el espejo multiplicado de las conciencias, si esos personajes son inasibles, ello no obedece solamente a un procedimiento artístico, sino que es la consecuencia de la vida mundana que llevan. A fuerza de querer brillar en sociedad, uno acaba por identificarse con el reflejo que quiere crear en torno a sí en el ojo de los otros; se representa un papel, y *pronto ese papel devora al que lo representa.*

Dicho de otro modo, la técnica artística de James le fué impuesta por la visión que tenía del mundo [5]; no describe nunca, de cuerpo entero, un carácter, porque este carácter es inexistente; no presenta nunca más que un juego refractado de reflejos en el agua, porque esos hombres de la Europa mundana de antes de 1914 *no son más que reflejos.*

Ya lo insinué a propósito de Amerigo, pero es necesario insistir sobre ello. Este personaje es sólo el papel que representa, el papel de Príncipe; Charlotte Stant, su amante, no es más que la mujer idealmente bella que representa el papel de la belleza («la ronda de la belleza», decía el malogrado Giraudoux): su amor adúltero hacia Amerigo es frío y forzado, como un amor teatral. En su buen gusto, en su cortesía exquisita, en su arte de las conveniencias, es donde Amerigo encontrará, al fin, la fuerza de separarse de Charlotte; la manera como obedece a los tácitos ruegos de su esposa, Maggie, no es más que la interpretación perfecta de un papel,

---

[5] La complejidad formal de la obra corre pareja con una lucidez creciente del autor sobre la nada de la vida mundana. Ello constituye una prueba de que la «fórmula» no es la del arte por el arte.

el de un hombre de mundo en pareja situación. Maggie no sabrá nunca lo que valen las palabras que Amerigo le dirige en las últimas líneas de la novela: «Sólo te veo a ti»; tanto es su sabor a una última réplica de teatro. Bajado el telón, Amerigo, el «actor-príncipe», no es más que un fantasma en una casa desierta...

c. LA MENTIRA

Si los personajes de James *son* idénticos a sus reflejos en la conciencia de los otros (y ¿qué vale esta conciencia?), ello se debe a que jamás nos entregan el *secreto* de su ser. En la sociedad mundana, nunca se dice lo esencial; mucho menos, cuando esta sociedad está constituída por una mayoría de puritanos anglosajones. En las novelas jamesianas, lo único que percibimos son reflejos, porque lo esencial no se dice JAMÁS.

He escrito la última palabra con letras mayúsculas, para dar a entender con toda intención que hay que tomarla en su sentido estricto. Todos los críticos de James están concordes sobre este punto, Du Bos, Jaloux, Maurois, Percy Lubbock, Mac Carthy: en el centro de cada novela hay un secreto que todo el mundo adivina, pero que nadie dirá jamás: «Hay algo, en alguna parte, que se resiste a ser revelado —escribe Jaloux—. La mayor parte de los dramas imaginados por James tienen por origen el hecho de que alguien tiene un secreto que guardar, y alguien tiene interés en conocerlo... Este secreto es de orden *exclusivamente mental;* este secreto es un verdadero secreto, *es decir, una configuración misteriosa del espíritu,* un recodo de la inteligencia, *un recoveco inabordable del alma...* Este secreto es, a veces, todo un amor, a veces toda la vida de un ser... *Todo transcurre en silencio, salvo en el momento en que el silencio se rompe* y, con él, a veces, la vida del que lo guarda» (*Prólogo* a la traducción francesa del *Tour d'écrou,* p. VIII).

Du Bos afirma igualmente que, en James, «es contrario a las conveniencias exteriorizar ruidosamente lo que se siente, por mucha discreción que se ponga en ello... *La explosión* es inconcebible en James» (*Journal*, tomo I, pp. 265-266) [6].

* * *

El secreto que palpita en el corazón de todas las novelas, este algo que no se puede decir, bajo ningún concepto, es *un monstruo horrible:* el disimulo, la traición, son el alma de esta sociedad. Osmund, en *Portrait of a Lady*, Juliana Borderau, en *Aspern papers*, Kate y Densher, en *The wings of the dove*, Charlotte Stant, en *The golden bowl*, todos son *unos mentirosos.*

La naturaleza humana no es despreciable en estos personajes: es rica, cultivada, bella, poderosa; pero han traicionado a otros: Charlotte engaña a su marido, que es el suegro de su amante; Kate Croy se perece por despojar a Milly moribunda; Juliana ha previsto desde el primer día lo que el joven americano quiere conseguir en Venecia, y le explota, le chupa el dinero, en silencio...

Estos mentirosos reciben el castigo de sí mismos: Charlotte Stant es atrozmente desgraciada en medio de su soledad; prisionera en la comedia de belleza que debe representar, no sabrá jamás si Maggie ha descubierto su adulterio, si su marido sabe que ella le es infiel; pero deberá chulear toda su vida, desempeñar hasta el fin el papel de esposa fiel, cicerone encantador y benévolo de las colecciones artísticas del multimillonario americano.

Este secreto no puede jamás «explotar» públicamente, porque, entonces, se revelaría a todos, y a los mismos mentirosos, *su propia nada.* He aquí por qué la confesión, cuando se produce,

---

[6] Excepto en *Le tour d'écrou.*

provoca casi siempre la muerte. Cuando Juliana sorprende al joven americano en el momento en que éste trata de forzar el secreter donde están las cartas amorosas de Jeffrey Aspern, el gran poeta que la amó en otro tiempo, deja transparentar el odio y la avaricia que en ella anidan. No resisto al deseo de citar aquí esta escena de un horror alucinante:

> La llave no estaba ya allí, pero el panel cedería probablemente, si yo presionaba el botón. Tal posibilidad me oprimía penosamente y me incliné hacia el mueble hasta tocarlo, para juzgar sobre las probabilidades. No abrigaba la menor intención ni siquiera de bajar el panel —no, por nada del mundo—; quería solamente probar mi teoría, ver si el panel se movía. Intenté tocar el botón con el dedo: un leve contacto me sacaría de dudas; y mientras lo hacía así —sí, es embarazoso para mí tener que contarlo—, miré por encima del hombro. Lo hice por casualidad, por instinto, pues realmente nada había oído.
>
> Casi dejé caer la luz y di, lo confieso, un paso atrás, enderezándome vivamente a la vista de lo que ante mí pasaba: Juliana estaba allí, de pie, recortándose su figura en el marco de la puerta, en traje de noche, y me observaba; sus manos en alto, había levantado el eterno velo que le cubría la mitad del rostro, y por vez primera, la última, la única, contemplé sus ojos extraordinarios. Y aquellos ojos me devoraban; eran como el chorro repentino de luz sobre el ratero sorprendido; me impregnaban de una vergüenza insoportable. Jamás olvidaré aquella figurita blanca, vacilante y encorvada, con la cabeza enhiesta, su actitud, su expresión; no olvidaré tampoco el tono con que me escupió, furiosa y apasionadamente, al volverme yo hacia ella: «¡Miserable escritorzuelo!»
>
> No soy ya capaz hoy de recordar lo que balbucí para excusarme, para explicarme; me dirigí hacia ella para decirle que no era mi intención causarle mal. Pero ella agitó sus viejas manos en ademán de rechazarme, al mismo tiempo que retrocedía llena de horror delante de mí; y todo lo que vi después fué su caída hacia atrás acompañada de un espasmo rápido, como si la muerte acabase de abatirse sobre ella, en los brazos de Miss Tina (de la *Trad. francesa,* pp. 312-313).

d. LA POSESIÓN DEMONÍACA

El rostro de la vieja Juliana Borderau adquiere, en el momento de la confesión, un aire de fantasma. Se ha observado desde un principio que la cima de las escenas de James da la impresión de una magia demoníaca, como si, fugitivamente, el velo de la sociedad se hiciese transparente y dejase entrever el rostro convulso de la mentira original. Ello no tiene por qué extrañarnos, pues James es compatriota de Poë y de Hawthorne.

Las escenas más intensas del novelista americano dan la impresión de un diálogo silencioso, en el seno de una inmovilidad aterradora, entre personajes transformados en estatuas, en fantasmas, separados por zonas inmensas de silencio y de muerte; creemos ver peces eternamente inmóviles en las aguas quietas de un acuario. La última entrevista entre Maggie Verver, Amerigo, Mr. Verver y Charlotte Stant, está envuelta en esta atmósfera visionaria.

* * *

No se puede por menos de evocar aquí *Le tour d'écrou,* esa obra que Gide encontraba admirable y que leía, en voz baja, a su mujer, como si viese en ella una imagen temerosa de sí mismo [7]. Como no puedo suponer que todos hayan leído esta obra maestra, me es forzoso resumirla.

Le tour d'écrou nos presenta dos niños, Flora, de seis años, y Miles, de diez. Viven en un castillo de una belleza maravillosa,

[7] *Journal,* 1919, p. 1266. A Gide no le gustaba más que esta obra; las demás encontrábalas demasiado alambicadas. En 1919, Gide abandonó toda fe y toda lucha moral; que leyera la obra de James en esa época de su vida demuestra la lucidez que tenía sobre su situación moral.

rodeado de un parque lleno de encanto poético, no lejos de una iglesita anglicana [8]. La nueva aya está encantada de la docilidad y gracia de los dos niños; son exquisitos para con ella, atentos, obedientes, afectuosos; tienen esa dulzura lechosa, esa transparencia límpida que tan frecuentemente irradia de los niños ingleses. Recuerdan esas figuras botticellianas, prerrafaelistas.

Miles acaba de ser despedido del colegio; el aya no sabe el porqué; el pequeño nada dice sobre el particular, como tampoco el tío del niño, que mora en Londres, siempre esperado y siempre invisible, pero cuya figura ambigua se cierne sobre el drama. El aya se inquieta un poco por ese silencio; pero la seriedad angélica, el frescor del pequeño *boy*, la enhechizan en grado tal que se imagina que han cometido con él una injusticia en el «mal colegio».

El aya anterior, Miss Jessel, murió hace tiempo de manera misteriosa; poco después de ella, moría un criado corrompido, Peter Quint. Los fantasmas de los dos condenados rondan por el castillo y por el parque. La nueva aya ve el espectro del criado, una tarde, al ponerse el sol: aparece inclinado, en lo alto de la vieja torre, en el confín de la finca. El aya se asombra, pero no piensa ni un solo instante que los niños puedan ver también esta aparición.

Y sin embargo... La graciosa docilidad de los pequeños tiene un no sé qué de extraño. Es demasiado perfecta; y está siempre envuelta en un insólito silencio: jamás dejan escapar esas mil naderías de una vida verdaderamente infantil; jamás hacen esas pequeñas confesiones en las que inconscientemente se trasluce el

---

[8] Se podría estudiar en la literatura inglesa el tema de los «grandes dominios»; encarna el atractivo de los bienes de este mundo, en el seno de una intensa poesía. Se piensa en el Manderley de *Rebeca*, en el castillo de Lord Sparkenbroke, etc.

candor de los seres jóvenes. El aya no sabe el porqué, pero tiene la impresión de que los niños están «en otra parte», continuamente «ausentes», como si viviesen una vida secreta detrás de la máscara de su encantadora seriedad, bajo la aterciopelada envoltura de su belleza. La maña exquisita que se dan en mimar y engatusar a su aya ¿no será quizá un juego...?

Flora duerme en la habitación de su aya. Esta se despierta, una noche, con la impresión de que algo raro ha pasado. La pequeña duerme, o se hace la dormida. Pero el aya está segura de que el espectro vaga por la casa y de que ha pasado por delante de la puerta. Sale en medio del gran silencio de la casa vacía. Y al pie de la escalera, en un silencio absoluto, en actitud postrada, contempla al fantasma del criado; lo ve en una inmovilidad vertiginosa, hasta el momento en que la sombra desaparece en dirección al parque. Al pasar ante la puerta de Miles, el aya tiene la intuición de que el pequeño está despierto; entra en la habitación y halla el lecho vacío; se acerca a la ventana y ve...: sobre el césped, a la luz de la luna, el pequeño está acurrucado, inmóvil, como si esperase algo, mirando hacia el estanque. Cuando el aya vuelve al niño a su cama, éste explica su escapada con un candor y una verosimilitud desconcertantes. No hay nunca un fallo en su juego... Vuelta el aya a su habitación, comprueba que el lecho de Flora se halla vacío; y descubre a la pequeña, acurrucada detrás de la cortina, dando cara a la ventana y mirando fijamente hacia el césped y el estanque, en un estado, diríase, de sonámbula.

No es posible ya dudar más: los niños ven los espectros; quizá, incluso, *les gusta* verlos. Poco a poco, el juego verdadero se deja entrever detrás de la máscara encantadora de sus juegos infantiles. Un poco más tarde, en el parque, cerca del estanque, el aya vuelve a ver el fantasma. A algunos pasos de ella juega Flora. Y de repente, el aya comprende que la pequeña ha visto el fantasma, que está allí *por ella*. La niña continúa su juego; no

dice una palabra, simplemente ha vuelto un poco la espalda, su juego se ha hecho un poco más lento, pone en él un poco más de atención; ahora es demasiado lento... está a punto de detenerse. Un silencio, casi físico, se espesa; después, pasado un minuto, el juego recomienza, todo discurre como antes, con el mismo encanto juvenil. No cabe dudar ya: los niños comunican cotidianamente con los espectros; no les tienen miedo; buscan su conversación; están moralmente *podridos*.

Un día, el muchacho redobla la amabilidad hacia su aya: le toca el piano, le hace carantoñas... hasta el momento en que la desventurada comprueba que Flora ha desaparecido. El juego estaba planeado para que la pequeña pudiese correr a su cita de amor infernal con el fantasma del aya.

Encuentra a Flora en el parque, cerca del estanque. La escena que sigue, durante la cual el rostro interior, que poco a poco ha esculpido en ella, se ostenta de forma repelente sobre sus rasgos, es de un horror alucinante; diríase una escena de magia negra, pese a que todo sigue perfectamente natural: el estilo continúa tranquilo, sereno, sostenido, apretado y denso; sólo los «blancos» y los «vacíos» del texto dejan surgir un horror inaguantable. Se tiene la impresión de estar viendo uno de esos cuadros de Gainsborough en que aparece una jovencilla de rostro sonriente con una sonrisa maliciosa, jugando con un enorme perro, sobre un fondo de árboles frondosos; piruetas, gritos, sonrisas, he ahí lo que se ve; pero, de repente, el arte del novelista visionario suspende los retozos y jugueteos de la muchacha: una *fijeza* extraña crispa su rostro, y, durante un breve segundo, *se ve* una máscara *vieja, vulgar, malvada,* superponerse a los rasgos infantiles. Flora estalla entonces en palabras atroces contra su aya; como un absceso que revienta y lanza un chorro de pus, así ella grita su rebeldía y su odio.

La escena ha durado tan poco tiempo que uno se pregunta si

ha sido real. Pero la impresión del lector es tal que, años después de la lectura (tal me ha ocurrido a mí), recuerda todavía este minuto como uno de esos instantes en que la vida se ha como parado, en que la comedia de los títeres se ha inmovilizado, en que se han vislumbrado las profundidades del mal.

* * *

Los que no vean en *Le tour d'écrou* más que una *historia de fantasmas,* podrán reforzar su opinión citando la frase de James sobre esta obra, que no sería sino un «cuento cándido para la fiesta de Navidad». Pero esta prudencia demasiado calculada, esta irónica reticencia, a propósito de una de sus obras más geniales, constituyen el indicio de que el autor roza aquí lo más vivo de una inhibición central de su vida.

La «posesión» de los dos niños es la imagen de la que ahoga a los personajes de las otras novelas: encontramos en una y otras el mismo encanto, la misma exquisita gentileza; en una y otras todo transcurre igualmente en el silencio, nada se dice, salvo en el momento de la explosión que termina el drama de Flora (de Miles volveré a hablar más tarde); en una y otras, en fin, se deja ver la misma corrupción en el seno de la misma mentira y del mismo egoísmo [9].

---

[9] Los ingleses siempre han utilizado mucho los fantasmas; sería simplista no ver en ello más que un agradable pasatiempo. En realidad, hacen uso de ellos como de un símbolo. Por lo demás, hay que observar que, en *Le tour d'écrou,* a la aparición exterior corresponde una podredumbre *interior* de los dos pequeños, y que la corrupción se ha hecho *en vida* de los dos criados; la aparición es sólo una materialización del apego obsesivo que Miles y Flora sienten por el pecado. Toda realidad descrita con un poco de profundidad se hace fantasmal, pues deja vislum-

La única diferencia está en que, de un lado, James echa mano de una moraleja «espectral», mientras que, del otro, prescinde de ella. Pero *Le tour d'écrou* no es más que el cristal de aumento que permite ver mejor los infusorios demoníacos que bullen en el corazón de los héroes de la comedia mundana.

* * *

Lo que mata la vida espiritual de los personajes de James, más todavía que la mentira esencial, hecha en ellos segunda naturaleza, es el egoísmo, o por mejor decir, el egotismo abismal que «les hace desecarse jadeantes sobre su montón de oro» [10]. Este es el que les hace ajarse, envejecer, morir con el atuendo mundano que se han puesto [11]. Se ven, al igual que Neso, devorados por su túnica ostentosa, sus reflejos, su oro, sus objetos artísticos; aferrados a su nada, se sumen en la muerte. No poseen sus casas, sus objetos de arte, sus queridas; estas cosas les poseen a ellos, les van poco a poco consumiendo. La belleza mundana es el anverso de una nada interior, hecha de *apego a los sentidos;* los fantasmas que enhechizan a Flora y a Miles podrían igualmente haber embrujado a Maisie.

James tiene, pues, el sentido de un mal *sobrenatural;* ese mal se llama: mentira, egotismo; engendra la nada interior, la muerte del alma. Estos seres que respiran un aire así envenenado no pueden nombrar a Dios, creer en él, rezarle. El ateísmo mundano no es sino el anverso de este pecado del mundo.

---

brar entonces lo que es, drama del espíritu. Todas las grandes escenas de James, en sus últimas obras, dan la impresión de diálogos de espectros. Cf., por ejemplo, la escena citada, en la que «aparece» Miss Borderau.

[10] Esta frase, que se ha hecho célebre, es de Puschkin (en *La leyenda del rey Kotchei*).

[11] Compárese a Anouilh, sobre todo en las *Pièces brillantes*.

Esta mentira y este egotismo son tanto más graves y solapados cuanto que se disimulan y ocultan, como he dicho ya, bajo las apariencias de la civilización más refinada. El mal imita al bien; *hasta los mejores caen en su engaño,* como Fleda Vetch, Fanny Assingham, Maggie Verver. Esto es lo que hay que demostrar ahora más en particular, bajando una vuelta más en la espiral del infierno mundano [12]. Un análisis detallado de una de las cimas artísticas de James, *The Ambassadors* (1903), nos lo hará ver [13].

III. LOS «EMBAJADORES»

El mal sobrenatural que he descubierto en *Le tour d'écrou* se dibuja en filigrana en una historia «muy sencilla» [14].

Esta novela describe la misma sociedad que *Portrait of a Lady;* aborda también el problema crucial de las relaciones entre los Estados Unidos y Europa; pero el autor sitúa el diálogo a tal altura, que los ensayos modernos sobre esta misma cuestión, como *Dodsworth* y, mucho más, *Le Cardinal* (y otros cuentos del mismo jaez), se desvanecen en la nada de las cosas mediocres.

* * *

[12] En *La recherche du temps perdu* se desciende igualmente por una espiral que nos lleva a las visiones dantescas de Charlus (en *Le temps retrouvé*).

[13] Personalmente, yo habría elegido *The golden bowl,* la obra maestra de James; pero no habiendo sido traducida esta obra al francés hasta la fecha, me he decidido por *The Ambassadors,* accesible en francés.

[14] Al hablar de una historia «muy sencilla», quiero indicar que la intriga no tiene nada de extraordinario; en cuanto a la técnica de la novela, es de una complejidad desconcertante. Se requiere una buena dosis de valor para adentrarse en su lectura. Pero, una vez leídas las primeras sesenta páginas, se llega hasta el final. Es una experiencia que aconsejo al lector; le desintoxicará de la costumbre de los *Digests.*

Mrs. Newsome, una viuda americana riquísima, está al frente de un importante negocio. El lector no sabrá nunca la identidad del objeto precioso cuya fabricación hace entrar ríos de dólares en las cajas de la idealista mujer de cuarenta años, pero sospecha que se trata de uno de esos utensilios, tan grotescos como indispensables, cuyos nombres no se pronuncian en la buena sociedad anglosajona, ni siquiera a la hora del oporto, entre los hombres, o si se hace, debe entonces el oporto ser bueno y abundante. Como la novela gira en torno a las gestiones de Mrs. Newsome por hacer volver de París a su hijo Chad, para que se ocupe del negocio y salve la respetabilidad de la familia, el lector entrevé, ya desde el principio, que la tragedia que va a desarrollarse se basa en un detalle sórdido. Si esto no es humor amargo, digno de Shakespeare, no sé qué quieren decir las palabras.

La viuda americana tiene dos hijos, Chad, ya nombrado, y Sarah; ésta está casada con Jim Pocock, el tipo de americano clásico que desea ver el «*gay Paris*», pero con curiosidades en que las obsesiones del estudiante en libertad se mezclan a una falsa jovialidad. Una cierta Mamie, muchacha etérea y, a lo que parece, pura e inocente en el drama, ha sido elegida por Wollet, el hombre de confianza de Mrs. Newsome, como la prometida con la que se casará Chad, no bien vuelva de París. Mamie asegurará la parte de «idealismo» necesario para compensar el elemento «realista» del negocio y salvaguardar el «equilibrio americano».

La madre de Chad no se ocupa solamente de sus fábricas; dirige también uno de esos periódicos lujosos, sin abonados, sin lectores, que se consagran a las causas «ideales»; ha prometido a su amigo Strether que, más tarde, se casará con él, para así compartir las responsabilidades «aplastantes» de la dirección de la *Revista* y poder olvidar, por fin, los negocios (sin renunciar a los dividendos). (¿No es Strether un hombre cultivado, refinado, que completó en otro tiempo su formación en París? ¿No es el más

indicado para ser «el Príncipe» de esta «Maggie Verver» bastante madura? [15].

Hay una condición en este pacto: Strether, enviado como «embajador» a París, debe traer al joven Chad Newsome, que partió con el propósito de permanecer allí un año y lleva ya más de dos; según las últimas noticias, anda liado con una mujer, de la que se cree que no puede ser más que «una mujer de tantas».

* * *

Strether pasó una parte de su juventud en París, disfrutando de todo con encanto arrebatado: libros de cubiertas amarillas a 3,50 (Frasquelle y Cía.), teatros, iglesias, sociedad exquisita del «Faubourg». Hace ya tiempo que regresó a América con un buen cargamento de libros franceses, que dejó bien pronto olvidados en una estantería. A pesar de su apostasía momentánea de otro tiempo en París, se cree reamericanizado. En realidad, desde el principio de su nueva estancia en Francia, duda de sí mismo; y esto es capital, pues Strether constituye uno de los pivotes del libro.

No bien vuelve a poner pie en tierra parisina, se siente sutilmente «otro». Por otra parte, en Londres se encuentra con Mlle. Gostrey, una de esas solteronas ambiguas que pueblan las novelas inglesas. Mlle. Gostrey ha adivinado rápidamente que Strether no está cortado de la madera en que se tallan los embajadores de la república estrellada. Culta a su vez, y habiendo observado desde hace años el itinerario espiritual de numerosos americanos que no logran ya desintoxicarse de Europa, sino que aquí se hacen «encantadores», «mejores...» y se convierten en seres despojados de

---

[15] Encontramos aquí una situación análoga a la de *The golden bowl:* cf. II, 2, de este mismo capítulo.

«eficacia», representa el papel de una especie de *cicerone* de las costumbres francesas en los medios americanos. Sabe, y de ello se dió cuenta muy pronto, que el amigo que Strether ha encontrado en Londres, el sólido y taciturno Waymarsh, no se dejará jamás prender por los encantos de París, aun cuando parece disfrutar de ellos más incluso que sus compañeros.

Desconcertado en un principio, el embajador pide consejo a Mlle. Gostrey sobre la manera de proceder para entrevistarse con el joven e inasible Chad; la solterona será, a lo largo de la narración, una confidente discreta, un testigo más bien que un elemento activo, excepto en una circunstancia importante, en la que pecará por omisión [16]. Strether se halla, pues, abandonado a sí mismo, bajo la mirada taciturna y desaprobadora de Waymarsh. Se entabla una pequeña guerra de todos los minutos entre estos dos hombres, sin que se pronuncie nunca una palabra de más: nos encontramos en medio de la sociedad anglosajona; nunca se dice lo esencial.

Strether comienza por vagabundear al sol de París; quiere «hacerse al ambiente» de la ciudad, a fin de convencer mejor a Chad; pero tiene mala conciencia; va dejando de un día para otro la visita al hotel del bulevar Malesherbes en el que se aloja el joven americano. Se pregunta si el muchacho habrá tomado un mal giro; quizá esta ciudad deliciosa le ha dado ese toque de civilización que ningún salón de América lograría comunicarle. Sin duda, piensa Strether, hay por medio «la mujer»; pero quiere creer que esto será el problema de más fácil solución.

Cuando, por fin, penetra en el apartamento de Chad, le informan que el joven está ausente. El joven Bilham, un delicioso

---

[16] Hay que señalar aquí el papel de consejero tan frecuentemente asignado a la mujer en la novela anglosajona. ¡Buen terreno para los psicoanalistas!

americano, cándido y fresco, es el primer personaje con que topa el embajador; es algo así como un reflejo de Chad, por quien siente una admiración juvenil. Pronto adivina Strether que efectivamente existe «la mujer» y que se trata quizá de una mujer distinguida, cultivada, «adorable», y que no será tan fácil ganar la partida.

En realidad, cuando la encuentra, queda confundido: Mme. de Vionnet es una viuda rebosante de delicadeza y de encanto; cuando comprueba que es ella «la mujer de tantas», siente el suelo temblar bajo sus pies. Jeanne, la hija de Mme. de Vionnet, constituye una de las creaciones más conmovedoras de James: arrancada a uno de los cuadros de Gainsborough, está misteriosamente roída en su interior por una enfermedad moral incomprensible; se vislumbra que es un peón en la intriga, cuyo conjunto no se capta jamás.

Strether se encuentra, al fin, en presencia de Chad y se queda deslumbrado: en lugar del pequeño bárbaro jovial que era a su llegada a la ciudad luz, se halla ante un hombre cabal, culto, encantador, pero sin asomo de fatuidad o de ligereza. Según una expresión que se repite continuamente en las conversaciones, «se ha hecho mejor». Evidentemente, es a Mme. de Vionnet a quien corresponde el mérito de esta transformación.

El embajador, que sufre personalmente el atractivo del «pecador» al que ha venido a «evangelizar», se pregunta si la solución del problema no está en el casamiento de Chad con Mme. de Vionnet: ésta es libre; Chad parece que la ama, ya que no la abandona; a menos que sus galanteos se dirijan en realidad a la hija de la joven viuda, Jeanne. Que no quede por esto; que se case con Jeanne, piensa Strether; no será difícil convencer a la joven pareja de que vuelva a América.

Esta es la solución que Strether propone a Mrs. Newsome en una serie de largas cartas que a modo de informes de embajador

envía a la potencia que representa. Al cabo de cierto tiempo, Mrs. Newsome deja de contestar. Strether teme que se sospeche de él como de un traidor. En realidad, un telegrama anuncia para muy pronto la llegada de nuevos embajadores; esta vez Mrs. Newsome ha echado mano de todos sus cartuchos: desembarcan en el puerto del Havre Sarah y su marido, acompañados de la novia en disponibilidad, Mamie. (Nótese, de pasada, el humor velado de todas estas peripecias). De este trío sólo Sarah obrará eficazmente para contrabalancear las debilidades de Strether y volver, jadeante, a los brazos de Mamie al hijo pródigo que lleva ya tanto tiempo perdido en las delicias de la coquetería parisiense.

* * *

Aquí es donde se anuda el drama: el humor, poco acentuado en un principio, se hace ahora gris, después negro; el libro termina con una nota de soledad y de nada. Strether se halla entre dos fuegos. De un lado, admira a Mme. de Vionnet: ésta, con su arte consumado, valiéndose de su abandono, de su encanto, pero sin recurrir jamás a esas armas tan modernas de la seducción sexual [17], consigue poco a poco de Strether la promesa *tácita* de sostenerla en el combate que se avecina; sin decirle nunca nada acerca de sus propósitos, sin dejar escapar jamás una palabra de censura respecto al trío de los embajadores de segunda hornada, antes al contrario, recibiendo con exquisita cortesía a Sarah y a Jim Pocock, va creando poco a poco en Strether la impresión de que es una mujer llena de ideal y de refinamiento, pero desgra-

[17] Se adivina lo que el cine moderno y cierta literatura novelesca pueden dar de sí recurriendo a la sal gruesa de la sexualidad estilo *pin-up*. El novelista verdadero no necesita de esas triquiñuelas de mal gusto.

ciada y débil. De otro lado, al dejarse ganar por la compasión, Strether siente que traiciona su misión: en fin de cuentas, no sabe quién *es* Mme. de Vionnet. A veces se pregunta cuál es su juego. ¿Se servirá de él para conservar a Chad? Y ¿quién *es* Chad? ¿Es el amante de la joven viuda? O ¿un cínico, que se aprovecha de una criatura débil e idealista? O quizá ¿un joven egoísta, que utiliza el amor de una mujer cultivada para cultivarse a sí mismo, pero que tiene quizá en Londres otra mujer, la mujer de sus amores y de su pasión?

El drama que se desarrolla en el corazón de Strether es tanto más profundo cuanto que se encuentra solo en esos momentos: Mlle. Gostrey, que conoció a la joven viuda en el colegio, se ha eclipsado: ¿conformismo, pudor anglosajón? O ¿complicidad perversa, para ver más a su sabor perderse a Chad? ¿Quién lo sabe? Como pasa en la vida, tampoco aquí sabe nadie nunca nada definitivo sobre ningún ser humano [18].

Vemos el dilema que desgarra a Strether: o bien es Mme. de Vionnet la que está llevando un juego del que Chad es un peón, entre otros, y en ese caso hay que echar mano de todos los recursos para ayudar al trío de los embajadores en sus esfuerzos por salvar al joven; o bien Chad es un egoísta, y, en esta hipótesis, la víctima es Mme. de Vionnet: es necesario protegerla; todo caballero lo haría así y trataría de convencer a Chad de que se casase con la mujer a la que ha comprometido hasta tal extremo.

Llegado a este punto del análisis de la novela, el lector debe de encontrar que esta intriga no sobrepasa en nada el nivel de un aburrido y bastante vano juego de mundanidad. Se engañaría, pues el análisis detallado de la narración no permite más que entrever la atmósfera embrujadora en la que se desarrollan las

---

[18] Encontramos aquí la idea nuclear de James.

escenas resumidas; solamente la lectura hace presentir este secreto que, presente por encima de las apariencias, juega al escondite con los personajes y *con el lector*. ¿Quién es Mme. de Vionnet? ¿Qué valen los argumentos «morales» del clan americano? ¿Qué fuerzas empujan a Strether a dejar hacer? ¿Quiénes son Mamie y Jeanne? ¿Son víctimas o cómplices? En otras palabras, ¿cuáles son los móviles reales que hacen obrar, hablar, soñar, a todos estos fantoches? ¿Son libres? Y, si no lo son ya, ¿en qué momento de su vida situar el acto irreparable? En esta trama indefinidamente bordada de recepciones, de sonrisas, de conversaciones, ¿dónde situar la falla secreta por la que se ha deslizado este mal que sentimos enigmáticamente presente *en algún sitio?* Y este mal ¿qué es? ¿Dónde está el bien, a lo largo de toda esta historia? Cuanto más se adentra el lector en este bosque perfumado del gran mundo, más le asaltan estas preguntas; precisamente para traducir esta impresión tenaz es para lo que he multiplicado adrede los signos de interrogación: ayudan a reconstituir el clima característico de las grandes novelas de James.

Es ahora cuando estalla el drama: Strether, al optar y decidirse por el grupo de Mme. de Vionnet, con el pretexto de que la llegada de los nuevos embajadores le ha relevado de sus funciones, cree obrar por honor y movido de la delicadeza; se conceptúa representante de una civilización, de una finura humana, de las que los americanos no tienen siquiera idea [19]. Pero a veces adivina que *quizá* se equivoca; con ocasión de una extraña entrevista, en el salón de la joven viuda, cree vislumbrar, detrás de su rostro,

---

[19] Es preciso subrayar que las «mundanas» de James son verdaderamente mujeres cultivadas, a diferencia de la mayoría de los personajes femeninos de Proust, que son brutos como... la duquesa de Guermantes.

otra máscara, crispada, sombría, sórdida, *vulgar* [20]. ¿Será el verdadero rostro de la viuda? Y él mismo ¿será un fantoche en un ballet espantosamente vano, en el que se va acabando a pequeños alfilezaros con un ser joven y fresco, Chad Newsome? La entrevisión ha sido tan breve, el rostro de la mujer ha recuperado con tanta rapidez su serenidad y su reposo, que Strether cree haber soñado y rechaza el horrible pensamiento.

* * *

Durante este tiempo, las cosas han seguido su curso, a la americana. Sarah y su marido han abandonado París, para una jira por Suiza e Italia (el clásico «tour» de Europa de los americanos). Han dejado un ultimátum a Chad y Strether, el de reunirse con ellos en el puerto del Havre en una fecha determinada.

Strether siente que todo se desploma: si no hace volver a Chad, perderá su probabilidad de casarse con Mrs. Newsome. Strether deseaba este matrimonio: hombre de edad, tranquilo, bueno, le habría gustado unir su vida a la de aquella mujer rica e idealista. Al menos, tal es la manera como el lector puede adivinar las cosas, pues no se sabe nunca con claridad cuáles son los móviles que empujan a Strether a este matrimonio. Pero ¿qué valen estas esperanzas, quizá muy «prosaicas», en presencia de dos jóvenes mujeres abandonadas y de un joven americano que, desde que las conoce, supera con mucho a los civilizados de los Estados Unidos?

La verdadera faz del drama va a desvelarse ahora por fragmentos. Strether ve claramente que Mme. de Vionnet se ha ligado a Chad en cuerpo y alma; ha hecho de él un ser «infinitamente

---

[20] Se impone la comparación con Flora, en *Le tour d'écrou*.

adorado», al mismo tiempo que sentía en su presencia un «terror secreto»:

> Sin embargo, al mismo tiempo que le penetraba esta percepción aguda entre todas *(la del terror de la joven mujer ante Chad)*, Strether tuvo la sensación de un estremecimiento helado en el aire, *de algo espantoso* casi, al pensar en que un ser tan delicado pudiese hallarse, por el juego de fuerzas misteriosas, en tal extremo. Porque, al fin de cuentas, había allí un misterio. Ella se había contentado con hacer de Chad lo que era y como era. ¿Por qué, pues, se creía con derecho a pensar que lo había hecho *infinito*? Lo había hecho mejor... La obra, por admirable que fuese, no por eso dejaba de pertenecer al orden humano puro y simple... Chad era un hombre inefablemente adorado (*Ambassadeurs*, traducción francesa, p. 474).

Este texto, que me fué preciso resumir, con peligro de privarlo del embrujo obsesionante que transpira, expresa estos «secretos» del universo jamesiano. Mme. de Vionnet ha transgredido la ley sagrada: de Chad, un hombre ordinario, ha hecho un ser «inefablemente adorado»; ella se ha convertido en su víctima, en *una cosa:* sabe que si Chad la abandona, morirá espiritualmente y quizá corporalmente [21].

Pero éste no es todavía más que un aspecto del drama. Al lado de estas cimas de un amor «espiritual» se ve también, en un trastrocamiento macabro de las perspectivas, el lado vulgar de esta historia. Un azar permite a Strether descubrir que Chad y Mme. de Vionnet son amantes: la lastimosa *banalidad* de una intriga que creía puramente espiritual se le presenta indubitable a la mirada; las pobres astucias de la joven mujer, la falsa inocencia de Chad ante Strether, en el curso de aquella inolvidable excursión cam-

---

[21] No exagero nada; nótense las palabras de James: «algo espantoso». El pequeño Miles muere también en *Le tour d'écrou:* cuando los pecadores se ven privados de su pecado, tienen la impresión de disiparse en la nada.

pestre en la que queda al descubierto el secreto, arrancan la máscara de ambos comediantes: devienen «dos amantes» que deben ocultar desmañadamente su juego; devienen «lo que *son*», dos seres humanos de los que uno, la mujer, trata de divinizar al que ama, y el otro, Chad...; pero Strether no sabe todavía quién *es* el otro.

* * *

Algunas escenas rápidas van a hacérselo entrever. Chad parte para Londres después de una última entrevista con Strether. Su interlocutor no llega a saber (y el lector tampoco) si va a casarse con Mme. de Vionnet, o si, al contrario... Chad se muestra evasivo y encantador, sin decir ni sí ni no. Ama a Mme. de Vionnet y, al mismo tiempo, *quizá* tenga otra querida en Londres. Se niega a volver a América y, sin embargo, no se transluce en sus palabras ninguna alusión molesta para sus compatriotas o su familia. *Quizá* hasta puede que algún día vaya a reunirse con su madre y se convierta en el marido complaciente y conformista de Mamie. Quizá, quizá: preguntas sin respuesta: Chad ¿es un hombre vacío, que no tiene más que corteza? ¿Es uno de esos animales encantadores, pero comidos de parásitos, que no *son* más que un caparazón irisado, pronto a volver a la nada? Su juego con la «encantadora viuda» ¿le ha proporcionado otra cosa que una cultura que no es sino una máscara o un barniz sobre el vacío?

Nada se sabe con certidumbre: James se contenta con dejar entrever *la nada* de este ser, en torno al cual han girado las intrigas de varios meses. Este hombre por quien Strether ha malbaratado su situación, su honor de americano, sus promesas de embajador, por el que han sufrido tantos otros, Jeanne de Vionnet, que le amaba, Mamie, Sarah, este hombre ¿será solamente *nada*?

James nos ha llevado, insensiblemente, hasta profundidades dignas de Dostoyevski, pues, si Chad es una nada, ¿cuál será la

situación de Mme. de Vionnet? La continuación de la escena ya citada lo permite adivinar: la joven viuda se había aferrado a Chad, lo había divinizado, porque tenía necesidad de él *como de un soporte, como de un rodrigón, para sostener su propia personalidad*; también ella es egoísta, con hambre de sentirse «vivir» por los otros. *No vive más que como un reflejo de su belleza en los ojos de Chad* y de sus admiradores. No existe ya, pues no *es* más que el pretexto de miradas amorosas y encantadoras, sin las que no encontraría más que vacío en su alma:

> Y yo, dijo a Strether, me habría gustado que me encontraseis... ¡Dios mío, sí, sublime! *Soy vieja, abyecta, repugnante*... Sobre todo, abyecta. O vieja, sobre todo. Cuando uno es viejo, es lo peor. Poco me importa lo que venga después... ¡Sea lo que sea; sí! Es ley del destino... Las cosas no pueden suceder de otra manera que como suceden... Ya veis hasta qué extremo soy golosa... A todos, sin excluirle a usted, los he querido *para mí (Ibid.*, pp. 477-378).

Sin ninguna fe religiosa (jamás se nombra a Dios), si no esos vagos ensueños que la llevaban a veces a Notre-Dame de París, sin cultura auténtica, sin vida interior, *no activa, sino llevada por la ola de las mundanidades* y por la angustia de envejecer, Mme. de Vionnet no es más que una cáscara vacía, arrastrada por el destino fatal y absurdo. A esta víctima (o a esta culpable) de no se sabe qué juego satánico de la vida mundana responde Strether:

> ¡Ah!, pues sepa que me ha tenido, respondió él en el umbral de la puerta, con un énfasis que no admitía réplica (*Ibid.*, p. 478).

Una vez que Mme. de Vionnet había partido, y ausente Chad, Strether vuelve a encontrarse con Mlle. Gostrey. Entablan una conversación que trasluce una tristeza desgarradora. Dos contestaciones, de siniestro laconismo, resumen el drama: «*Chad está hecho para agradar*», declara Mlle. Gostrey; y Strether responde: «*Y es nuestra amiga quien le ha hecho así*» (*Ibid* p. 509).

Cuando se plantea la cuestión: «¿Tiene Chad una mujer en Londres?», Strether responde como un hombre vacío, cansado del juego de la mundanidad:

> Sí. No. Es decir, yo no tengo idea sobre Chad. Las ideas me dan miedo. He renunciado a las ideas (*Ibid.*, p. 508).

Sentimos que también él, Strether, está acabado, destruído: reemprenderá el curso de la vida mundana, sin reflexionar, sin tratar de ver quién sale ganancioso y quién perdidoso, sin pretender evitar los lazos del mal. También él dejará que corra la vida y la muerte con desesperada indiferencia. Quedará prisionero de su «abominable corrección», abandonado el matrimonio entrevisto con Mlle. Gostrey (matrimonio que *quizá* ella iba tramando desde el principio). Strether cree que este matrimonio, hecho por cansancio, no sería «correcto» después de haberse venido a tierra su contrato matrimonial con Mrs. Newsome.

Cae el telón. Puede comenzar una nueva comedia con idéntico itinerario, con actores ataviados con los mismos trajes «encantadores».

IV. EL ATEISMO MUNDANO

Este análisis habrá permitido vislumbrar, creo yo, cómo en un mundo «normal», cotidiano, se respira *la ausencia de Dios*: no se habla nunca de Dios, porque Dios está ausente de la vida de este mundo; se ha matado a Dios, en el fondo del corazón de cada uno. «Yo no ruego por el mundo», dijo Jesucristo. «Lo que vence al mundo es nuestra fe», añadió San Juan.

1. El mal inasible

Así pues, por encima de las apariencias mundanas, se puede entrever una dimensión más esencial. Proust, a fuerza de proyec-

tar luz sobre el fondo del mundo de los Guermantes y Verdurin, iba revelando en filigrana, en esta vida mundana, la ciudad dantesca de Sodoma y Gomorra; así es cómo elevó su obra al nivel de una como danza macabra que nos hace pensar en la Edad Media. James, por su parte, nos hace presentir en las conversaciones, las intrigas mundanas, las cortesías, las conveniencias anglosajonas, una presencia horrible, la presencia de un mal aparentemente omnipotente, la presencia de una obsesionante magia maléfica.

Estas palabras, al igual que otras muchas, tales como: pecado, egoísmo, orgullo, gracia, Dios, no las pronuncian nunca los personajes y tampoco las escribe el novelista, pues se abstiene de tomar la palabra. Como verdadero creador, James nos sumerge directamente en la corriente de la vida; no toma partido personal por nadie; deja a sus héroes vivir, pensar, dudar, obrar; cada uno de sus actos puede explicarse, *y se explica aparentemente,* por motivos mundanos o simplemente humanos. La trama de esta tapicería abigarrada no se ve jamás interrumpida por una palabra destemplada, por una explosión brutal, por un gesto sórdido. El lector que había creído adivinar la identidad del culpable, el que se había imaginado que había sorprendido al monstruo «en flagrante» y se figuraba aprehender al que, desde el principio, tendía sus redes, muy pronto queda desconcertado: tres páginas más adelante, tiene la impresión de que el presunto culpable no es el que creía, sino otro, en el que nadie había parado mientes. A su vez, este nuevo culpable aparece «inocente» y recomienza la búsqueda [22].

---

[22] Se habrá observado el aspecto policíaco de las novelas de James: hay un lazo, en las novelas inglesas, entre las historias de espectros, las intrigas policíacas y las profundidades del pecado.

Y esta búsqueda no llega nunca a resultados definitivos, al menos con certidumbre matemática, pues *ningún libro de James termina*; tampoco la vida «termina», pues es y permanece un misterio hasta el fin. Solamente se ha acrecentado, hasta convertirse en obsesión, la certeza de que hay un secreto en el origen de las catástrofes. Pero la identificación de este secreto, su localización, siguen siendo imposibles: se puede sólo presumirla, adivinarla, en instantes fugitivos. Al cerrar el libro, el horror ha invadido al lector: comprende que *el mal está en todas partes y en ninguna,* que se oculta, que no lo aprehendemos jamás, antes nos ahoga solapadamente con la sonrisa seráfica de esta Lady o con la mueca graciosa de aquel pequeñuelo.

* * *

Graham Greene se expresa así en un pasaje que quiero destacar para que el lector lo medite:

> James, en sus últimas novelas, describe el mal *in propria persona,* que baja de paseo por Bond Street, amable, sensible, cultivado... el mal que no puede distinguirse del bien más que por el completo egotismo de sus miras. Son perfectos anarquistas estos últimos personajes de James; forman el fondo de inmoralidad de aquella época extraordinaria de violencia ciega que precedió a la guerra de la que era preludio: atentado al observatorio de Greenwich, bloqueo de Sidney Street. Crearon el ambiente que hizo posibles las escenas más brutales descritas por Conrad en *The secret Agent (Presentación* de la traducción francesa de *The Ambassadors,* p. 10).

La sociedad descrita por James es, pues, la sociedad del fin de *un* mundo y también del fin *del* mundo; esta afirmación no es exagerada, ya que siempre será verdad que una sociedad en la que se entrevé tan profundamente un mal omnipresente, será barrida por la borrasca del Apocalipsis. Esta «sociedad mundana» existe siempre: cambian los actores, varían los atuendos, pero

la obra permanece idéntica. Se opondrán sin tregua estos dos mundos: el de la belleza puramente estética y el de la *verdad* espiritual, humilde, modesta, animada por la sinceridad y la entrega de sí misma.

He aquí por qué las crónicas mundanas de Romains, Druon, Kessel, Béhaigne, Vialar y tantos más, pasarán como las hojas de otoño; en cambio, las de Balzac, Saint-Simon, Proust, Mann y James, vivirán eternamente como testimonio de un mundo de «posesión demoníaca»:

> James estaba destinado a trazar el retrato de Peter Quint, con su pequeño bigote rubio en medio de su rostro pálido de precito; iba a mostrarnos a Densher y Kate convulsos de angustia por el término infernal, sin esperanza, que los separa; el mal desempeñaba un papel de una importancia abrumadora en su visión del universo. El destino y las experiencias de James le colocaron por azar en medio de «grandes posesiones» [23]; pero las «cosas negras e inexorables» [24] no son partes intrínsecas de un sistema capitalista, como no lo son tampoco de un sistema socialista: *pertenecen a la naturaleza humana*. En realidad, se reducen a esto: *un egotismo* tan completo que se podría creer que un poder inhumano, sobrenatural, se manifiesta por medio de los pobres diablos que ha escogido (Graham Greene, *Ibid.*, páginas 15 y 19) [25].

---

[23] En el sentido «capitalista» que el socialismo da a estos términos.

[24] Estas «cosas», según los críticos marxistas de James, se hallan vinculadas a una situación «accidental» de la sociedad, el capitalismo.

[25] La frase de Greene muestra, una vez más, la pobreza y superficialidad de esta crítica «objetiva» utilizada por el marxismo en literatura. Es evidente que los horrores descritos por James obedecen «a la naturaleza humana». No verlo así es indicio de esta voluntad de tener razón contra los hechos, que constituye una característica no infrecuente de la crítica marxista.

2. SATÀN

El ser maléfico que ha «pasado» para sembrar esta esterilidad, esta soledad, este envejecimiento de las almas, es Satán [26]; tal fué, sin duda, el sentimiento más o menos consciente del autor, aunque no sea preciso tomar al pie de la letra las interpretaciones que Greene da de ciertos episodios de la infancia de James [27]. Nadie ha visto a Satán, pues *triunfa en la ambigüedad*; no se le ha aprehendido nunca, porque se disimula bajo esa mundanidad que la Escritura llama «fascinación de la vanidad». A lo largo de los días, al correr de las horas, toda una juventud se pierde en la nada, a fuerza de no reflexionar, a fuerza de querer a medias el bien y a medias el mal, a fuerza de dejarse arrastrar por la corriente del placer, de los amoríos a flor de piel. Y cuando se presenta un «embajador» adulto, seguro, leal, pero desgarrado también por heridas mal cicatrizadas, llega demasiado tarde; es un testigo horrorizado y un peón semiconsciente del drama. Así es como llega un mundo a las orillas de una nada escalofriante, riendo, cantando, dejándose «guiar» por las fuerzas deliciosas del día y de la hora.

Muchos lectores no verán en la obra jamesiana más que un minucioso y tornasolado retrato mundano; dirán, a buen seguro, que la obra es oscura, pero se deleitarán con las escenas en que la vida mundana alcanza la falsa grandeza de un arte bastardeado; muchos tendrán la impresión de un mundo mágico, adorable; pero no verán la escalofriante presencia anónima que está en la

---

[26] Léase *Satan, Études carmélitaines*, París, 1948, y Denis DE ROUGEMONT, *La part du diable*, París, 1947.

[27] Cf. *Presentación* de los *Ambassadeurs*, en la edición Laffont.—Hay que leer los tres volúmenes de *Souvenirs* publicados por James.

base misma de la creación novelesca. En otras palabras; las novelas de James son una fotografía tan alucinante de ciertas maneras de vivir, que puede uno comportarse con relación a ellas como se hace en la existencia real; podemos codearnos «con el mal en persona, que se pasea por Bond Street, amable, sensible, cultivado», *sin darnos cuenta de ello,* antes bien imaginando que charlamos con uno de los productos más refinados de la cultura humana.

Ahí radica la fuerza insuperable del novelista: comparte con los más eximios el privilegio único de reproducir la vida con una exactitud total, de captarla en instantáneas tan verdaderas, que nunca la deforman; por ninguna parte comprobamos esa «pulgarada» del novelista que sesga sutilmente su obra en un sentido «moralizador». Y sin embargo, al igual de los más grandes también, James nos hace sentir continuamente la presencia, en el seno de esta vida, de otra dimensión *espiritual* [28].

James describe un mal tan profundo, *que se parece al bien.* La misma civilización refinada, por ejemplo, se torna buena, si se halla encarnada en un ser que se entrega y sacrifica; materialmente, para una mirada superficial, el santo y el condenado son, en el mundo de James, difícilmente discernibles; la diferencia sutil que los distingue es ese egoísmo abismal que no se muestra nunca, sino a veces en la sonrisa crispada, vulgar, que desflora un instante un rostro encantador.

a. SATÁN, PRÍNCIPE DE LA MENTIRA Y DEL ORGULLO

Se trata sin duda de Satán, pues la mentira y el egoísmo, esos dos abismos del universo jamesiano, son los del demonio, que es príncipe de la mentira y del orgulloso egoísmo que dice: «yo».

---

[28] Se piensa en Dostoyevski y Bernanos.

Las almas de los héroes de James están muertas, vacías, no *son* ya nada: el diablo es *nada,* voluntad de la nada. El rostro de los muñecos jamesianos aparece, en las horas cruciales de la vida, crispado, *vulgar, viejo*: el «señorito» que vió Yvan Karamazov era feo, crispado, *vulgar, viejo.*

Al término de esta espiral, emparejamos con *Le tour d'écrou,* en donde claramente vemos la posesión demoníaca de dos niños: orgullo, mentira, vulgaridad, senilidad precoz, tales son los rasgos que el mal ha esculpido en Flora y Miles; este mal abismal se oculta bajo la pelusilla de los rostros lechosos, tras el cristal de sus ojos cándidos, en la refinada zalamería de «*Eton boys and girls*». Hay, en el centro de todas las grandes obras de James, una figura enigmática, fascinadora por su belleza; los mejores se dejan prender por su encanto; y sin embargo, ahí es donde la mentira y el egoísmo del demonio han encontrado sus guaridas.

Satán no es un «chalán» de mirar atravesado, con quien tropezamos en los rincones de las callejuelas o en los senderos lluviosos de la campiña [29]; anda escondido; charlamos con él sin saberlo. El lector de James se deja ganar por el encanto de estos personajes enigmáticos; al principio, ni sospecha siquiera que puedan ser demonios encarnados; sólo a la larga entrevé que quizá se ha codeado con el Príncipe de este mundo. Así es cómo, sin saberlo, respiramos un aire envenenado; así es cómo, inconscientemente, nuestros corazones se llenan de una nube negra que poco a poco va sepultando las zonas profundas del alma en la negación del ateísmo [30].

---

[29] En sus primeras obras, Bernanos localizaba demasiado al diablo. En las últimas, sobre todo en *Monsieur Ouine* y *Un mauvais rêve,* describe al diablo presente en todas partes y en ninguna.

[30] James no condena la cultura en sí misma, sino aquella que se aparta de su fin, por motivos de vanidad mundana.

b. SATÁN O LA FASCINACIÓN DE LA LIBERTAD

No es posible localizar con precisión el minuto en que tal personaje abandonó el camino de la sinceridad y de la caridad; *desde el comienzo* de los libros jamesianos, *los juegos están hechos.* Al entrar en «este mundo» (en el doble sentido de mundo refinado de los salones y de mundo a secas), el hombre respira en él un aire envenenado; como otros hombres han matado a Dios en su interior, la esterilidad secreta de sus almas provoca una mortal sequedad en torno de ellas; pero estos primeros criminales han sido corrompidos a su vez por otros. Los héroes de James aparecen como los condenados de Dante, con tres cuartas partes hundidas en el hielo; los gestos que hacen, los gritos que emiten, pueden dar la impresión de que son libres: en realidad, una parte de ellos mismos, oculta, se halla ya aherrojada entre el hielo de la mentira. Son tanto víctimas como pecadores. Todos son responsables y todos son inocentes. Todos son responsables, porque todos toman parte en el juego aportando su baza; todos son inocentes, porque ninguno se atrevería a cometer un solo acto fatal, si no les empujasen a ello, aun sin sospecharlo, mil complicidades. «Cada uno es responsable por todos y todos por cada uno», dice Dostoyevski, en quien no se puede menos de pensar. El mal viene de lejos.

Y prueba de ello es que los niños mismos están a veces tarados: el progresivo endurecimiento de la pequeña Maisie nos hace comprender la inmunda presencia que gravita sobre una niña sin que ella lo sospeche; recuérdese a Flora y a Miles para medir la parte de debilidad y de fascinación que los ha arrastrado hacia el mal. Uno piensa en la «*tota massa damnata*» de San Agustín; y sin embargo, ¿quién osará lanzar la piedra contra este o aquel personaje de James?

Los criminales de James aparecen así como muñecos manejados por una fuerza sobrehumana; al mismo tiempo, se adivina que son responsables y, por lo tanto, culpables. Esta doble impresión se explica, si suponemos que hay en ellos esa influencia satánica de que habla Graham Greene.

En efecto, no hay que olvidar que Satán no puede hacer *por sí mismo* el mal en este mundo; necesita del hombre como de un «intermediario». Mientras el hombre resiste y se niega a ceder a la tentación diabólica, permanece libre, y Satán es impotente, totalmente impotente, pues no puede obrar directamente sobre la ciudadela interior del ser espiritual. En último análisis, el pecado es obra del hombre.

Cada vez que se comete un pecado, viene a engrosar la masa de crímenes que se espesa sobre la superficie del universo; estos crímenes, al acumularse, se refuerzan unos a otros: envenenan el aire que respiramos y no tardan en crear ese caos visible que es una especie de caricatura del cuerpo místico y al que San Pablo llama «cuerpo del pecado». En presencia de esa solidaridad en el mal, enfrentado con esa complicidad innumerable que le empuja a pecar, el hombre experimenta poco a poco la impresión de encontrarse en un universo en el que el pecado es fatal y el mal prevalece sobre el bien, en un mundo en el que el bien es imposible y el caos supera con mucho al orden y a la belleza. En esas condiciones, el hombre cree que su libertad es un mito y que no le queda otra alternativa que la de abandonarse a las fuerzas «absurdas» que gobiernan el mundo. Dirá quizá que anda de por medio el satanismo y tratará de sugestionarse con la idea de que al pecar no es responsable.

Cuando cede a esta fascinación del caos y de la nada, el hombre abandona su libertad; pero si, de hecho, superase, exorcizase el embrujo satánico diciendo, como Jesús: «El príncipe de este mundo no puede nada contra mí», reencontraría u libertad. Em-

pujado por su debilidad interior, minado por la complicidad de los otros en el pecado, asediado por la aparente omnipotencia del mal, el hombre cede frecuentemente. Y se tranquiliza diciéndose que no es por entero responsable; y no lo es, ciertamente, por entero; pero es también falso decir que no es responsable en absoluto.

Tal es el juego demoníaco; mostrarse demasiado y demasiado poco, falsificar los dados, para que se pierda el hombre. El demonio se muestra demasiado poco: el pecador se imagina entonces hallarse frente a un mundo que está más allá del bien y del mal, de un mundo profano, sin profundidad espiritual o moral; y obra libremente, sin darse cuenta de que le hace el juego a Satán, ya que éste va a servirse de esta caída para fortificar la nada aparente de la sociedad mundana. Por otra parte, el demonio se muestra demasiado, pues frente a la complicidad universal en el mal, en presencia de los innumerables pecados de los hombres, pecados que, todos y cada uno, salen de la libertad de cada uno y de la complicidad de todos los otros en el pecado, el ser humano se cree en presencia de una fatalidad de la que ya no sería responsable.

* * *

La historia de Flora y Miles demuestra muy bien lo que afirmamos. Al principio, los dos niños fueron corrompidos por un criado y un aya. Miles y Flora fueron testigos de los amores culpables de Miss Jessel y de Peter Quint; al mismo tiempo, cedieron, el uno a los abominables gestos y palabras del criado, la otra al amor monstruoso de su aya. James da a entender que, en sus pensamientos y en sus actos, los dos niños fueron iniciados en el infierno de una sexualidad aberrante. Bernanos habla en cierto pasaje «de la traición en el alma de un niño»; James la deja traslucir aquí.

Hay, pues, al principio, un pecado real en Flora y en Miles; cierto que los dos niños no son completamente culpables, pues, ante tal perversidad por parte de los criados que se ocupan de ellos, tienen que enfrentarse con un enemigo demasiado fuerte; además su tío, al dejarlos solos en el castillo, comete un pecado de omisión. Ello no empece para que los dos niños sean culpables de una falta moral, ya en el principio. Hasta cierto punto, hay en ellos libertad y complicidad.

Si Flora y Miles hubieran simplemente luchado contra esta perversión moral, con sólo que hubieran renunciado a mentir y a disimular, *jamás se les habrían aparecido los fantasmas de los dos criados*. Satán no se nos muestra nunca, a menos que nosotros le demos pie con nuestras faltas y nuestro consentimiento a la mentira, ya que él no puede «manifestarse» más que por el trujamán del consentimiento humano. Así pues, el apego oculto y tenaz a sus recuerdos de vida corrompida es lo que da «consistencia» al fantasma; la falta secreta de los niños es la que ofrece al demonio este «cuerpo» en el que puede encarnar.

Una vez que los niños han entrado en este círculo infernal en que son a la vez *consentidores y constreñidos*, su pecado va a objetivarse ante ellos, va a manifestarse con la falsa realidad de una fatalidad. Bastaría con que tratasen de salir de su corrupción para que se esfumase y desapareciese el fantasma, ya que no tiene más *soporte* real que el alma pecadora de Flora y de Miles; pero, y ahí radica lo atroz de la posesión demoníaca, cada vez que pecan los niños, otras tantas aparece el fantasma; cuanto más se hunden en la mentira, tanto más parece el fantasma tomar cuerpo y consistencia real, distinguirse de los niños, convertirse en una persona *real* cuyo embrujo los fascina más y más.

Son Flora y Miles los que permiten al fantasma de Quint mostrarse; pero, cada vez que se lo permiten, éste, en un círculo vicioso, los arrastra un poco más lejos en el vértigo de una fatalidad

a la que los niños ceden. Al final, la posesión sería casi total (no lo es jamás) y sería necesario un verdadero «exorcismo» para librarlos. Como el aprendiz de brujo, que desencadena, *ibremente al principio,* las fuerzas mágicas, pero que poco a poco se ve arrebatado, fascinado por ellas, pues esas fuerzas se objetivan, acrecen, se convierten en una presencia formidable frente a la que toda defensa parece imposible, así Miles y Flora han desencadenado las fuerzas del mal en sí mismos; y estas fuerzas, como un bumerang, se vuelven sobre ellos en forma de fantasmas. Pronto se imaginan los niños que *ellos no tienen parte en esas apariciones*; creen ver un ser *real*; encuentran en ellas como *una coartada* para sus debilidades. La pérdida del alma está casi consumada.

Recuérdese a Yvan Karamazov, quien no sabía con certeza si el «señorito» era una proyección de su libertad pecadora o, por el contrario, un ser real al que, entonces, no le quedaba otro remedio que entregar la ciudadela de un ser al borde de la locura. Recuérdese también a Mme. de Vionnet hablando de un destino guiado sólo por el azar, pues «las cosas no pueden suceder de otra manera que como suceden».

El ejemplo de *Le tour d'écrou* pone bien en claro la táctica del diablo: en realidad, lo que los niños ven no es un fantasma, sino su propia corrupción objetivada, pues lo propio del pecado es continuar, fuera del pecador al principio, una especie de vida monstruosamente prolongada, y *volver después sobre el pecador con todo el poderío de una fuerza aparentemente objetiva, impersonal, fatal,* a la que la libertad cede en un vértigo y una dimisión de todo su ser. Es sabida la parábola evangélica del demonio que va a buscar otros siete diablos peores que él para volver sobre la casa e invadirla totalmente.

Se comprende ahora por qué los personajes de James son a la vez responsables e irresponsables. Este juego tan complejo del pecado y de Satán forma el tejido de la sociedad mundana, en el

sentido que le ha dado James. Esos seres han enajenado así poco a poco su libertad. Se imaginan víctimas, y lo son en gran parte; pero procuran olvidar que permanecen libres en el hondón más íntimo de su ser, ya que bastaría que dijeran ante el «fantasma»: «nada puedes contra mí», como hizo Cristo la víspera de su Pasión, para que el fantasma se desvaneciese en la nada.

Redescubrir el sentido de la responsabilidad moral es renunciar a la mentira y al egoísmo; es orientarse de nuevo hacia esa disposición moral fundamental, previa al acto de la fe y que no es más que reconocerse pecador para lanzar un llamamiento a Dios salvador. Como quiera que la libertad está en sus tres cuartas partes aherrojada en la fatalidad aparente del mal, confesar su crimen y gritar a Dios pueden salvar, pues Dios es capaz de devolvernos la libertad y de vencer al pecado en nosotros. Entre Satán y Él, Dios sólo ha puesto como muralla el corazón del hombre, dice Bernanos. Es verdad. Y ello quiere decir que, para desprenderse de la trampa satánica, no hay sino reasumir el sentimiento de su libertad y entregarla a Dios, para que Él la recree en nosotros en toda su integridad.

Reléase *Le tour d'écrou*; reléanse a la luz de ésta las otras novelas de James y se descubrirá que la situación descrita por el novelista es ésta: juego complejo de libertad culpable y de fascinación ante Satán, príncipe de la mentira.

c. SATÁN, ÁNGEL CAÍDO

La presencia del demonio se manifiesta, en fin, en un carácter por demás notable de los personajes de James: son hermosos y, al mismo tiempo, viejos y vulgares; son «Príncipes» caídos misteriosamente. Piénsese en Amerigo, el príncipe italiano, una de las más sorprendentes creaciones de James.

Satán es un «ángel» caído; el pecador es un santo que ha ex-

traviado su camino. El hombre es rey de la creación; he aquí por qué puede ataviarse con todos los prestigios de la belleza y de la gloria humanas. Pero esta belleza, esta realeza adámica se ha hecho *precaria*. Los héroes jamesianos, bajo la capa de una belleza *real*, son Príncipes cuyo poder es frágil. Tras el bello disfraz de su encanto, se revela la vulgar fealdad de su pecado.

La primitiva iconografía cristiana representaba a Satán bajo la forma de un «ángel» ensombrecido: del ángel tiene la belleza esbelta, la alada silueta, el fulgor poderoso; pero no sé qué sombría nube ha empañado este espejo. Los más grandes iconógrafos han llegado a reproducir esta luz de ángel, ahogada, medio extinta, bajo el manto, del que parece desprenderse una negra radiación, el destello de la rebeldía y de la mentira.

Ahí estriba la grandeza de los héroes de James: son realmente hermosos y realmente feos; de la superficie de este mar de belleza no vemos más que un reflejo ensombrecido, como el buzo no vería la claridad del sol sobre las olas más que desde un punto que se va alejando siempre más hacia el fondo, para acabar por no ver más que tinieblas. Esa es la fuente de la inmensa tristeza que ahoga al lector de James, la tristeza que se siente ante el único drama que jamás ha sucedido: el de la pérdida eterna de un ser destinado a la realeza celeste [31].

* * *

Pero hay otro drama que «ha sucedido realmente», el de la Redención. El sentimiento de la omnipresencia del mal es tan

---

[31] Los psicoanalistas invocarán en vano aquí el puritanismo y los ensueños swedenborgianos de que tanto gustaba el padre de James. El contexto y la letra de James son quizá puritanos, pero la idea de fondo es perfectamente ortodoxa.

horrible en la obra de James, que suscita, como por una especie de reacción, la sed de otro mundo, del mundo de la caridad y de la santidad, de la juventud y de la vida. James no ha podido ignorar este mundo.

V. EL CAMINO DE LA FE

Solamente un santo puede mirar el «mundo» con los ojos de Cristo y, leyendo en las almas con todo el poder de su mirada, desvelar, al lado del mal, unido a él de manera inextricable, el bien que lucha en el universo para salvarlo a pesar de todo.

¿Hay santos en el mundo de James? ¿Hay inocentes que no sean sólo víctimas? ¿Hay hostias que expían, héroes de la gracia que se yerguen para hacer brillar la alegría? La respuesta a esta pregunta nos permitirá entrever en qué camino se encuentran la salvación y la fe.

1. Los que quieren salvar a los otros

El universo jamesiano está poblado de personajes que luchan contra el mal y se esfuerzan por resucitar el sentido moral desfalleciente. Se dividen en dos clases.

a. Las solteronas divididas

La novela anglosajona está llena de estas figuras femeninas que, jóvenes o precozmente envejecidas, toman a su cargo el luchar en favor de la rectitud y de la verdad. En James, estos personajes son conmovedores e irritantes, como lo son frecuentemente en la vida los testigos del bien.

Mrs. Wicks, en *Ce que savait Maisie,* es una anciana que ha perdido a su único hijo. Fea y enérgica, diríase que nunca ha

estado casada: tan grande es la enjutez de su piel, la nerviosidad de su gesto, la ingenuidad de sus sentimientos. Vive apasionadamente apegada a Maisie y lucha con toda su energía contra el encanto de Sir Claude, cuya fascinación sufre ella misma (no nos hallamos en un mundo «edificante», con los «buenos» y los «malos»). Y salva a la muchacha renunciando ella a vivir cerca de Sir Claude, y despertando en la niña el sentido moral.

El aya, en *Le tour d'écrou*, lucha con una energía sobrehumana contra la posesión espectral de los dos niños. Sale airosa en su empeño con Miles, al paso que el destino de la niña permanece misterioso: ¿se convertirá Flora en una Mme. de Vionnet, en una Charlotte Stant? A su vez, la misma aya se halla fascinada por la belleza de sus protegidos.

Fleda Vetch, la joven que vive en compañía de Mrs. Gereth, en *The spoils of Poynton*, se siente igualmente atraída por la belleza de las obras de arte; aunque enamorada de Owen, se decide por permanecer al lado de Mrs. Gereth: se halla dividida entre la complicidad en el robo de los objetos artísticos y la fidelidad al contrato cerrado con Owen. Cuando vea arder en llamas Poynton, quedará aniquilada. El personaje permanece ambiguo hasta el final.

* * *

Se observa, pues, que estos defensores del bien se hallan fascinados por el mal que combaten; su alma está dividida, su actitud es equívoca. No es difícil comprenderlo, pues, en el centro de cada novela de James, hay un objeto, un ser, del que irradia una belleza exquisita. Y esta belleza no es mala en sí misma; encarna siglos de civilización y de arte; y sin embargo, como ha demostrado el análisis de *The Ambassadors*, permanece siempre ambigua.

Se ha subrayado el puritanismo del autor: en ciertos casos,

desempeña un papel en la desconfianza, no exenta de atractivo, que desgarra el alma del novelista ante el arte mundano. Pero es preciso desconfiar de palabras como puritanismo, jansenismo, que se suelen utilizar a manera de ganzúa para forzar las cerraduras; hay latente en esta ambigüedad de la belleza visible en James una verdad más profunda y más universal: *una visión puramente estética de la vida puede convertirse en el contrario mismo del bien;* aunque el bien y la belleza se identifican en los transcendentales, están muy lejos de identificarse siempre en el plano terrestre. La belleza erigida en un absoluto aquí abajo, por ejemplo en el arte de la vida mundana, nutre secretamente el egoísmo y la mentira; testigo el Gide de la última época. Graham Greene ha subrayado la importancia de James en este «proceso» de la civilización.

Se comprende, pues, por qué las solteronas puras están a su vez divididas entre el atractivo y el temor de la belleza mundana. Todo testigo de Dios aquí en el mundo siente el mismo desgarramiento, o de lo contrario miente, a menos que sea tan poco humano que no sienta nada en absoluto. Pero entonces no será tampoco un testigo de la gracia.

b. LAS HEROÍNAS DE LA CARIDAD

La fuerza que sostiene, en James, a los héroes del bien es una fuerza puramente humana; no es ni sobrenatural ni siquiera de un orden explícitamente religioso. El aya de los niños, en el momento en que salva el alma de Miles, habla solamente de «una fuerza sobrehumana que la anima». Maggie Verver, en su lucha contra Charlotte Stant, emplea igualmente medios que el mundo pone a su disposición.

Pero no sería lícito deducir de ello que James ignore toda fuerza religiosa positiva. Si se admite que en sus novelas el mal

satánico se disfraza y se esconde bajo formas prestadas, habrá que admitir también que Dios y la gracia circulan en el universo bajo formas y disfraces que no permiten identificarlos de inmediato. Si el mal se esconde, ya que no aparece nunca al desnudo, sino sólo bajo las apariencias del bien, todavía se oculta más el bien, pues es humilde; circula «de incógnito» por el mundo. La visión que tenía James del mundo, así como la técnica novelesca que tal visión le imponía, no permitían ni pintar el mal de cuerpo entero, ni desvelar la acción del bien.

Hay otros indicios de la acción de los valores cristianos en «el mundo». Y sobre todo uno que no engaña: la caridad que se disimula, se hace humilde, sufre en silencio y, al mismo tiempo, está animada de una audacia inexplicable en el seno de su debilidad. Maggie Verver y Millie Theale encarnan esta caridad. Me limitaré a decir unas palabras de la primera, porque aquí alcanza James una de sus cimas religiosas (la otra es el final de *Le tour d'écrou*).

* * *

Maggie es una mujer encantadora, transparente y sana; pasa por este mundo corrompido sin mancharse. No es un ángel, pues sufre lo indecible cuando descubre la traición de su marido: desearía ser amada de verdad, y sin embargo le parece contemplar una estatua cuando mira a su marido, el Príncipe.

La joven mujer se irá haciendo poco a poco una heroína de la caridad. Sufre porque, aun tratando de separar del pecado a Amerigo y a Charlotte, no quiere herir su orgullo. Maggie no es una mujer «teatral»: la manera como muestra a su marido la copa de oro, símbolo de todo el drama, y después, sin decir una palabra, la rompe contra el suelo, es admirable por su violencia y su dominio interior al mismo tiempo; por lo demás, será ésta su única

explosión a lo largo de un juego complicado en el que salva su vida, la de su padre y la de su esposo.

Hay, por otro lado, un rasgo sublime en Maggie: cuando, en vísperas de su partida para los Estados Unidos (que la separará para siempre de su amante), Charlotte deja transparentar en su voz el desgarramiento que sufre, Maggie se conmueve. Se compadece de esta diosa orgullosa que representa el papel de esposa fiel; y la compadece a pesar de hallarse ella misma sumida en el terror y la amargura.

Esta caridad bien pronto encuentra la ocasión de llegar hasta el extremo del don de sí, del sacrificio. La tarde de aquel mismo día, Charlotte, desesperada de tener que separarse de su amante sin una última entrevista siquiera, huye al parque del castillo con un libro. Maggie la ve desde su ventana. Movida de piedad y compasión, busca un pretexto para unirse a la desgraciada y consolarla. Y lo halla en el libro que se ha llevado Charlotte: por error ha tomado el volumen II, mientras el tomo I está en manos de Maggie. Esta baja con él en la mano al parque, en busca de la que le ha robado el marido.

Al acercarse a Charlotte, Maggie se humilla, vacila, no sabe cómo abordar ese gran dolor (cuya fuente, sin embargo, es la mentira). Charlotte se percata inmediatamente de que Maggie no viene en son de guerra, sino para participar en su pena. Si Maggie viniera a hacerle algún reproche, Charlotte encontraría un pretexto para encastillarse más en el reducto de su orgullo. Pero enfrentada con la bondad y el perdón, como Marmeladov ante Sonia, Charlotte siente en su interior la tentación del bien.

Si *The golden bowl* fuera una novela «edificante», las dos mujeres caerían, silenciosamente, una en brazos de otra y correrían de sus ojos dulces lágrimas. Pero no nos hallamos ante una novela «edificante», como tampoco vivimos en un mundo «edi-

ficante»: Charlotte, al ver a Maggie humilde e implorante (siempre la caridad semeja una mendiga, la que da se parece a una pobre), se siente más fuerte para encararse con su rival. Quiere chulear hasta el final, aparentar que, ahora que se va a los Estados Unidos con su marido (que es el padre de Maggie), tendrá a su compañero para ella sola, mientras que hasta entonces se lo había disputado Maggie. Después, dirigiéndose a Maggie, que permanecía inmóvil, con el regalo amistoso que no le es aceptado, le lanza esta terrible frase, rezumante de orgullo y de mentira: «Al mimar a tu padre, me has *arrebatado* a mi esposo; *por fin*, voy a poder tenerlo para mí sola».

Este postrer coletazo de un orgullo acorralado, hiere a Maggie en lo más hondo de su sensibilidad: es Charlotte la que ha robado el esposo a Maggie, y es Maggie la que ha devuelto su esposa a su padre. Una heroína de la antigua tragedia, Medea por ejemplo [32], habría respondido con la venganza. Maggie se eleva en esta ocasión hasta la cima de la caridad. No sólo ha querido devolver bien por mal, preparando a Charlotte esta última entrevista de bondad, sino que, cuando le es rechazado el bien de que es portadora, no se rebela. Cuando se le echa en cara una falta que no ha cometido, cuando se yergue ante ella la mentirosa ufanándose de su virtud y le lanza al rostro una mentira de que es inocente, Maggie acepta pasar por pecadora; toma sobre sí la falta de Charlotte, falta que nunca ha cometido; y *con su silencio* da su asentimiento a la acusación lanzada contra ella. Al dejar creer que ha querido arrebatar su marido a Charlotte, se deja acusar falsamente, como Cristo.

Maggie, mujer justa y sufrida, acepta el supremo agravio, para evitar hasta el fin herir al pecador, sin esperanza humana, pues

---

[32] Cf. *Sagesse grecque et paradoxe chrétien*, I, cap. I, y II, cap. I.

no sabremos nunca si Charlotte se dejó conmover por ese gesto sublime. No se comprende que James no haga aparecer aquí con más claridad la caridad misma de Cristo. Más bien se diría que es sólo en su cortesía y educación mundanas donde Maggie busca y encuentra las fuerzas necesarias para su sacrificio [33].

Hay aquí algo más que un simple reflejo cristiano, que puede subsistir incluso cuando las creencias positivas han desaparecido; simplemente, anda de por medio la *gracia*, que nunca se niega al que sigue la voz de su conciencia; nos encontramos aquí con esa presencia secreta del bien, que se codea con el mal y gusta de disimularse tras la debilidad, para vencer mejor a las fuerzas de este mundo.

Sin duda voy más allá del contexto de la obra de James, como también lo he rebasado un poco a propósito del satanismo. Pero precisamente la luz de la fe ayuda a descubrir las claridades divinas que están realmente presentes en el seno de las tinieblas del pecado, a veces sin saberlo aquellos de donde irradian esos resplandores. Donde la mirada humana no ve más que un sombrío juego de azares, el espíritu de fe descubre el rostro oculto de Dios.

* * *

Se dibuja ya una primera conclusión: en el mundo de la mentira y del egoísmo, la caridad de una Maggie Verver trae un hálito de aire fresco. Existe el camino hacia el Dios de la caridad. *La belleza de Maggie se torna benéfica*: nos hace vislumbrar el mundo humano transformado secretamente por el don de sí; así

---

[33] Todo lo que precede es un resumen del final de *The golden bowl.*

Millie Theale morirá por los otros [34]. Por otra parte, a Charlotte, Kate, Osmund, es su propio juego de disimulo el que los castiga; conocen ya aquí abajo el infierno de la soledad y de la nada. James no es un materialista.

2. La salvación del pecador por la confesión de su falta.

Dos males corrompen el mundo de James: el egoísmo y la mentira. Al primer pecado Maggie Verver y Millie Theale responden con el don total, con el desinterés, con el amor al pecador. La respuesta al segundo pecado la da la confesión del pequeño Miles, el reconocimiento de sus faltas.

La caridad de los inocentes constituye un llamamiento a la conversión de los pecadores. El aya de Miles, en *Le tour d'écrou,* va a intentar salvar al muchacho. La escena final del libro, de una grandeza soberana, nos permite señalar la manera como puede nacer esa confesión liberadora. Por vez primera en la narración, James escribe aquí la palabra «alma» con todas sus letras. Sabiendo hasta qué extremo gusta el novelista de economizar sus efectos, ya que no deja aparecer tal palabra sino en el momento preciso, se reconocerá todo el valor de esta escena, en la que se juega la suerte de un alma.

La posesión satánica opera por medio de la mentira, de la traición, del disimulo; el pecado de Miles consiste en haberse callado, en haber disimulado y ocultado su vida secreta, por ejemplo, no confesando jamás las faltas que motivaron su despido del colegio,

---

[34] En *The wings of the dove;* Millie es una enferma que se ve morir; en torno a su lecho, en el marco encantador de Venecia, se disputa una sórdida captación de dinero. El personaje de Millie le fué inspirado a James por su hermana, que dió pruebas de la misma caridad sobrenatural.

antes al contrario, simulando una bondad angélica. La única salvación para él consiste en la confesión y reconocimiento de su pecado; sólo que el mal es tan profundo en el muchacho, se halla tan incrustado en las raíces mismas de su vida, que perderá ésta en el mismo momento en que su voz comience a balbucir la verdad. Pero esa muerte constituirá su salvación, ya que morirá al pecado para renacer a la gracia.

* * *

A raíz de los acontecimientos narrados más arriba [35], el aya, enloquecida, escribió al tío de los muchachos *una carta,* pidiéndole que viniera a hacerse cargo de ellos para evitar su corrupción definitiva. Esta carta, puesta sobre la mesa del hall, para que el criado la llevase al correo, desaparece. El aya sospecha que Miles la ha sustraído con el fin de impedir que la verdad se aclarase. Suprema tentativa del muchacho y suprema tentativa también de parte del aya: ésta va a arriesgarse a la experiencia decisiva, va a afrontar el supremo combate. Es preciso a toda costa hacer que Miles *confiese* el robo; sólo entonces podrá escapar a los maleficios del fantasma, que solamente le domina por la fuerza de un prolongado disimulo. Una vez obtenida la primera confesión, quedará abierto un portillo en la ciudadela interior; lo demás vendrá por sí solo, y con la confesión, la salvación. Pero es preciso que Miles se reconozca culpable: sólo entonces DEJARÁ DE VER AL FANTASMA (que no es más que un símbolo, recordémoslo). Quedará liberado, exorcizado.

Esta confesión, que Gide rechazó durante los últimos treinta años de su vida, la hizo el pequeño Miles, cediendo al llamamiento de la caridad de su aya:

---

35 Cf. n.º II de este capítulo.

—Dime... —yo estaba completamente tranquila, ocupada en mis labores, y le hice la pregunta con cierto aire de despreocupación— si ayer por la tarde cogiste de sobre la mesa del hall la carta que allí había dejado yo.

Mi percepción del efecto producido sobre él por esta súbita pregunta, durante el espacio de un minuto, no puedo describirla más que como una violenta fisura de mi atención, como un golpe que, al principio, mientras me levantaba y ponía de pie, no me dió tiempo más que para realizar el movimiento natural de agarrarle y estrecharle contra mí —buscando al azar un apoyo sobre el primer mueble a mano— y de mantenerle instintivamente de espaldas a la ventana [36]. La aparición con la que ya había tenido que habérmelas reaparecía, ineluctable. Allí estaba Peter Quint como un centinela a la puerta de la cárcel. La segunda cosa que vi es que había llegado a la ventana de fuera; después fué su pálido rostro de condenado el que se ofreció a mi vista, pegado a los cristales y lanzando al interior de la habitación los dardos de sus hoscas miradas. Decir que mi decisión fué obra de un segundo es expresar de una manera harto burda lo que pasó entonces en mi interior; y, sin embargo, no creo que mujer alguna tan desconcertada y trastornada haya recobrado, en un tiempo tan corto, el dominio de sus actos. En medio del mismo horror de esta presencia inmediata, se me ocurrió que, viendo y teniendo que habérselas con lo que yo estaba viendo y afrontando, lo que había que hacer era impedir que el pequeño se diese cuenta de nada [37]. La inspiración —no puedo darle otro nombre [38]— me in-

---

[36] El fantasma de Quint aparecía con frecuencia en la gran ventana que da sobre el jardín. En el momento en que el aya hace la pregunta, aparece el espectro: el bien, al aparecer, provoca los últimos asaltos del mal. Si Miles miente ahora una vez más, el espectro triunfará; pero si confiesa, el fantasma quedará vencido.

[37] Imagen muy sencilla y muy bella de la gracia que penetra en el alma como una caridad, como un amor protector; Miles, al sentirse amado, habitado por una presencia distinta de su soledad habitual, «no volverá a pensar en el espectro». Confesará antes de pensar en él.

[38] Otro símbolo de la gracia que reconforta la voluntad e ilumina el espíritu del que lucha por salvar el alma de su prójimo.

> sufló una voluntad trascendente y capaz de llegar a conseguir mis propósitos. Era como si yo sostuviese un combate con un demonio por un alma, y después de haber pensado esto, *vi el alma* humana —que tenía en mis brazos tensos y temblorosos— *bañada de sudor, sobre una dulce frente de niño* [39]. La cara infantil, que rozaba la mía, estaba tan pálida como el rostro pegado a los cristales; después, oí una vocecilla, de entonación no sorda ni débil, *pero que parecía venir de regiones muy lejanas,* pronunciar estas palabras, que bebí como un hálito embalsamado: «Sí, la cogí yo» (*Le tour d'écrou,* trad. francesa, pp. 175-176).

El niño, podrido precozmente, ha encontrado *un ángel de salvación*; se deja vencer; escucha; *no sabe* que el fantasma está allí, porque la presencia de la caridad ocupa tan por completo su corazón, *que no piensa ya* en la aparición. Pero en su interior se está librando un combate; y su vocecilla infantil, que no es ni débil ni sorda —pues el alma no muere nunca, sólo se ve imposibilitada de hacerse oír—, antes bien parece venir de regiones lejanas —pues sale de profundidades soterradas bajo estratificaciones petrificadas—, es portadora de esta confesión vivificante que le salva. Miles confiesa después los horrores que contó en el colegio, los que Peter Quint le había enseñado mientras vivía: la muralla se ha derrumbado; la primera confesión da salida a las otras.

No es posible dejar de ver aquí el combate de la caridad divina, encarnada en un alma humana, por la salvación de un pecador: nada falta al cuadro: el recrudecimiento del mal, en el momento en que el bien afronta la lucha, ya que la aparición demoníaca se muestra desde el instante en que el aya hace la pregunta; el gesto protector del amor, que quiere penetrar en el

---

[39] Todo cristiano, todo sacerdote, ha conocido estos minutos en que le domina como un sentimiento físico del combate que libra contra Satán por un alma.

pecador a fin de que no piense más en sus antiguas servidumbres y las olvide, pues el aya impide que el pequeño mire hacia la ventana; la inspiración de la gracia que dicta, como en un relámpago, la conducta que hay que seguir; la increíble rapidez de la escena, pues Dios habla en ella; en fin, el alma que en la confesión aparece no muerta, sino capaz de romper y salir a través de los estratos de prolongadas mentiras, el alma que es resucitada de la tumba del pecado y que es una voz que no sabe decir más que una sola palabra: *Señor, he pecado.*

* * *

La lucha no ha terminado aún. Es preciso que el pecador afronte su antigua servidumbre, es preciso que sepa lo que abandona. Al percatarse Miles de que la aparición está allí, muy cerca de él, pero que se aleja para siempre, ya que ha quedado vencida por la confesión, y su «encanto» ha quedado roto en el momento mismo en que se negó a la mentira, el muchacho quiere verla, mirarla por última vez; siente que su pecado, su dulce pecado, se le escapa, pero que quizá podría darle alcance. Y es entonces cuando, súbitamente, grita la palabra que nunca hasta entonces había pronunciado. Pronuncia como en un aullido los nombres de Peter Quint y de Miss Jessel. Busca por todas partes, como un ser herido de súbita ceguera, que anda a tientas.

Pero le protege una fuerza invisible: desde el momento en que aceptó darle entrada, desde el instante de la confesión en que libremente cedió a la *llamada del amor*, la parte podrida de su ser quedó herida de muerte: Miles no logra ya *ver* el fantasma, y los esfuerzos que hace en este sentido no son más que los espasmos agónicos de este «cuerpo de pecado» que muere en él. La libertad, encarnada en su confesión, le ha puesto en contacto con una energía divina. El aya le dice quién es el fantasma:

—«¡No es Miss Jessel! Pero está en la ventana —erguido ante nosotros—. Está ahí —el cobarde, el horror inmundo—, ¡ahí por última vez!»

Al oír estas palabras —después de un segundo de espera, durante el cual su cabeza imitó el movimiento del perro impaciente que ha perdido el rastro—, toda su persona fué sacudida por un espasmo delirante, como si buscase por todos los medios aire y luz; después, en un acceso de rabia muda, se arrojó sobre mí, enloquecido, lanzando inútilmente en todas direcciones miradas furiosas y sin encontrar en parte alguna la gran potencia dominadora —aunque a mi entender la habitación se hallaba ahora completamente impregnada de ella, como de un sabor envenenado.

«¿Es él?»

Yo estaba ahora tan resuelta a obtener la prueba definitiva, que me troqué en una estatua de hielo para desafiarle.

«¿De quién estás hablando?»

—«¡Peter Quint! ¡Ah, Demonio!» [40]. Su rostro parecía dirigir a toda la habitación una súplica convulsa:

—«¿Dónde está?» [41].

Todavía me parece oír resonar en mis oídos la repetición del nombre fatal y el homenaje rendido a mi sacrificio.

«¿Qué puede hacerte ahora, tesoro? ¿Qué podrá ya nunca más? Te he ganado —desafié a la bestia inmunda—, y él te ha perdido

---

[40] Bajo el efecto de la gracia sale en fin la confesión definitiva en forma de un grito; el niño identifica su mal; al mismo tiempo que trata de «darle otra vez alcance», siente que la fuerza divina a la que libremente ha cedido un momento antes se lo ha arrebatado para siempre.

[41] En el momento en que Miles queda liberado de su pecado, tiene la impresión de morir: tan fuertemente se ha identificado con sus actos malos que éstos, como un cáncer, han imitado y diríase que recreado una caricatura de su «yo»; cuando los desaprueba, tiene la sensación de caer en la nada. He aquí por qué busca al espectro, pues quiere reencontrar su viejo cuerpo de pecado, que se le ha hecho tan cómodo. Esta muerte es un nacimiento a la vida, pero a la vida en Dios. Tal es el sentido de la muerte corporal del pequeño Miles.

para siempre». Y para acabar la demostración de mi obra, dije a Miles: «ahí, ahí».

Ya él había saltado de mis brazos explorando, buscando exasperado, pero no veía más que la luz serena [42]. Bajo el golpe de esta pérdida, de la que yo estaba tan orgullosa, el pequeño lanzó el aullido de un ser arrojado al otro lado de un abismo, y la fuerza con que le estreché habría podido realmente detener tal caída. Lo agarré: sí, lo tenía asido, ya puede imaginarse con qué pasión; pero al cabo de un minuto comencé a darme cuenta de lo que realmente tenía asido. Estábamos solos en la apacible luz del día, y su pequeño corazón, *al fin liberado,* había cesado de latir *(Ibid.,* pp. 182-183).

CONCLUSION

James nos ha descrito el mal *in propria persona,* paseándose por las calles, con la sonrisa en los labios. Es tan profundo, que sobrepasa la sociedad mundana de la Europa anterior a la guerra de 1914: lo que nos describe, en un caso individual, es realmente el mal universal. Y ese mal se llama disimulo, traición, mentira; se llama «egotismo». Participa de Satán.

Este mal se halla tan incrustado en las almas, que el aire mismo que respiran diríase que está enrarecido por la ausencia de Dios, pesado por el ateísmo radical; el mundo de James está cerrado sobre sí mismo, ahogado, prisionero entre los lazos de una abismal complicidad mundana que se adorna con el falso reflejo de la belleza divina.

Y estos males son tan profundos, que implican todas las desgracias secundarias, más visibles, que describen las novelas modernas con tanta complacencia. En el mundo de James, nos encon-

---

[42] Esta «luz serena» que contempla (ya no ve al fantasma) es otro símbolo de la gracia.

tramos, así creo haberlo demostrado, a tal profundidad, que vemos en él las subestructuras de la vida, esas subestructuras que Camus, Sartre, Malraux, ignoran o desprecian.

Los mismos inocentes son seducidos por este pecado. Pero el mal halla en sí mismo su castigo, en la espantosa soledad que va sembrando por todas partes. La única salvación es la fe en Dios.

El camino de la fe se reduce a dos palabras: caridad y verdad, es decir, don de sí, abandono de sí, en la confesión de sus faltas, en el sacrificio de sí por los pecadores. Solamente entonces renace la libertad en el hombre; la confesión hace que se desencadene en él un invencible *poder sobrenatural,* el cual vence a los monstruos maléficos más queridos.

Llamar mal a lo que es mal y bien a lo que es bien, ése es el camino de la fe; olvidarse de sí mismo, entregarse, tal es la fuerza que hace irradiar a Dios en este mundo. No hay dos caminos, sino uno: pues, entregarse y confesar su pecado es una misma cosa: es abrirse al Señor.

Si el nombre del Señor, de Jesucristo, no es pronunciado por James, el lector cristiano sabe que ahí está la clave del drama. La fe es sobrenatural, dije ya a propósito de Sartre; pero también es *libre*: el primer gesto de la *verdadera* libertad humana es la *confesión del pecado,* la conversión, el don de sí al Dios vivo. Y el que ha dado su vida para exhortarnos a esta «metanoia», a esta conversión de todo nuestro ser en la verdad y en la caridad, no es otro que Jesucristo [43].

---

[43] La novela corta *L'Autel des morts* (traducida en la colección *Dans la cage,* París, 1929) subraya la preocupación religiosa de James. Léase también *Daisy Miller* (traducida con el mismo título en la editorial Charlot, Argel, 1946), primer esbozo del retrato de la Millie Theale de *The wings of the dove.* Un buen estudio acerca de James en *Revue Nouvelle,* junio 1953.

Capítulo III

MARTIN DU GARD Y «JEAN BAROIS»

Durante largo tiempo, creemos que la vida es una línea recta, cuyos extremos se hunden en la lejanía, en los confines del horizonte; y después, descubrimos poco a poco que la línea está cortada, que se curva y que sus extremos se acercan, se tocan. El anillo va a cerrarse. Vamos a ser unos viejos que no saben más que dar vueltas dentro de su círculo.

MARTIN DU GARD

Movido por su fe, Abraham, sometido a la prueba, ofreció resueltamente en sacrificio a su hijo Isaac; y era a su único hijo a quien sacrificaba él, Abraham, que había recibido las promesas. Dios, pensaba, es capaz hasta de resucitar a los muertos.

(*Epístola a los Hebreos*).

Los capítulos precedentes han puesto en claro el carácter libre y sobrenatural de la fe. El acto de fe es igualmente razonable, es decir, si no es el término de un silogismo matemáticamente probatorio, tampoco es una adhesión ciega a lo irracional, bajo el empuje de oscuras fuerzas afectivas.

Este último aspecto de la fe me parece que debe subrayarse con especial cuidado en nuestra época. Muchos jóvenes cristianos prestan su adhesión al cristianismo, principalmente por razones de orden moral; ven en él un valor que se dirige al hombre en su totalidad, pero se fijan sobre todo en su aspecto más inmediatamente temporal. Muchos no se atreven a mirar cara a cara los dogmas revelados; no me atrevería a asegurar que su fe esté siempre basada en la certidumbre de hallarse en contacto con la verdad. La primacía concedida a los valores existenciales repercute con mayor o menor intensidad sobre la fe de muchos hijos del siglo, pues desconfían de las verdades objetivas [1].

El *Jean Barois* de Roger Martin du Gard va a ayudarnos, por contraste, a aclarar este aspecto razonable de la fe [2]. Esta obra,

---

[1] Véase *Lumen Vitae*, VII, n.º 3, el artículo sobre *Le sens de Dieu dans la littérature contemporaine* (Bruselas, rue de Spa, 27).

[2] Las páginas indicadas entre paréntesis, sin más, remiten a *Jean*

leída siempre con pasión en los medios intelectuales, merece ser analizada más de cerca, pues desconcierta profundamente a los lectores poco ilustrados acerca de la verdadera faz de la vida cristiana. Además, evoca un período ya pasado de la historia del pensamiento religioso, el período encabalgado sobre el final del siglo XIX y principios del XX; ignoraríamos del todo la presente coyuntura intelectual, si juzgáramos que la mística laica de que es buen testigo Martin du Gard ha desaparecido totalmente [3].

Por otra parte, el catolicismo «de ghetto» que nos describe como propio de Francia en aquella época, existió en la realidad. Una visión más profunda de la historia de la Iglesia de Francia bajo la tercera República le habría permitido ver, sin duda, la existencia de un catolicismo más abierto a las legítimas aspiraciones del siglo; lo que pasa es que este catolicismo no llegó a manifestarse con suficiente claridad: la *Action française* oscurecía el horizonte durante esos años anteriores a 1914. En la medida en que ese catolicismo miedoso y retrógrado existe todavía en Europa, las críticas de Martin du Gard siguen siendo útiles para meditar.

Dígase otro tanto de cierta degradación de la *espiritualidad* cristiana, demasiado frecuente en esos años lejanos. Claudel estigmatizaba esa espiritualidad al escribir a Gabriel Frizeau en carta del 20 de enero de 1904: «de un lado están los sabios, los artistas, los hombres inteligentes, los estadistas, los hombres de

---

Barois, ed. Gallimard. De los *Thibault* cito sólo el tomo VI (*La mort du Père*) y utilizo la primera edición en once volúmenes; las referencias son a esa edición.

[3] Remito a los libros clásicos de LECANUET, *L'église de France sous la troisième république*, vivo y cáustico, pero bastante unilateral, y a A. DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, 2 vol., París, 1948, más matizado.

negocios, los hombres de mundo, todos los cuales nos aseguran con una perfecta seguridad que Dios no existe; de otra parte están los gazmoños, las viejas beatas, el arte de los viacrucis, la inepcia sofocante de los sermones» (citado en *Études*, marzo 1952, p. 309).

Todo esto no impidió a Claudel convertirse, así como tampoco desconcierta al católico que vive la fe *por dentro*. Pero para el incrédulo, que la ve *desde el exterior*, reconozcamos que «el muestrario» católico era harto deficiente y anticuado en los finales del siglo XIX. Aparece ya en esa época lo que Heiler llamará más tarde *Vulgärkatholizismus*: piedad profunda, pero demasiado sentimental, desvinculada de la liturgia y de la Biblia, innumerables prácticas de devoción, ultramontanismo a veces insoportable, por ejemplo en la pluma de Veuillot, apologética del carbonero; todo esto, sobre lo que volveré a insistir, no permitía una visión cómoda de las riquezas contenidas en el «almacén» de la fe. Se emprendió después un enorme esfuerzo de renovación en la propaganda: se preparó en el pontificado de Pío IX y comenzó bajo León XIII y Pío X; pero estas energías cristianas así renovadas sólo más tarde iban a hacer su aparición en la plaza pública.

En la medida en que ese *Vulgärkatholizismus* parece prevalecer en el testimonio vivido de los cristianos (no digo de la Iglesia), en la medida en que demasiadas publicaciones «piadosas» se obstinan todavía en propagar una piedad y una apologética harto miopes, la crítica de Martin du Gard conserva, a pesar de su profunda inexactitud, su *valor de advertencia*. Los incrédulos juzgan a la Iglesia y al cristianismo por los cristianos. Si hay muchos que caen en la trampa de un catolicismo sentimental, son responsables de una crítica virulenta por parte de los incrédulos. Titular un artículo sobre la misa: *¡Para nosotros dos, mamá! ¡Tocan a misa!*, sólo puede provocar las justas críticas de los que ven las cosas desde fuera.

Santo Tomás insiste de continuo sobre la necesidad de tener *buenas razones* para fundar la credibilidad de la fe; sin ello, dice el santo, los incrédulos se burlarían de nosotros, *pues se imaginarían que creemos por motivos débiles y ridículos.* Estas palabras del Doctor Angélico deben servirnos de guía. Dejemos tranquilas a las almas simples que, a pesar de una teología rudimentaria, poseen una vida de piedad que llega a veces a la santidad; las personas simples son a veces más santas que los grandes teólogos: San Gregorio, a quien profeso una admiración profunda, lo había dicho ya hace mucho tiempo. Pero ello no significa que los cristianos puedan desinteresarse del testimonio *apologético* que su vida y su fe deben manifestar al mundo.

La Iglesia, dice el Concilio Vaticano, es una gran Señal, elevada en medio de las naciones; esta señal habla por sí misma del origen divino de la institución fundada por Jesús. Pero esta señal puede hacerse difícilmente discernible (no digo indiscernible), si muchos cristianos se desinteresan del aspecto que muestra al incrédulo. Es preciso que, bien visible al que busca, la vida de los cristianos dé testimonio, por sus obras y *por el pensamiento que la sostiene,* de que «no creen por razones débiles y ridículas».

Detallaré los errores del cuadro que Martin du Gard nos muestra de la Iglesia francesa bajo la tercera República; diré cómo caricaturiza la vida de fe en la historia de Jean Barois. Sin embargo, que el lector se pregunte conmigo sobre la parte de responsabilidad que le toca en el handicap desfavorable que un *Vulgärkatholizismus* todavía muy difundido (a pesar de hallarse en tan profunda oposición con los documentos esenciales del magisterio eclesiástico) impone al testimonio vivido de los cristianos ante el mundo. Basta abrir el misal para medir la distancia que separa la literatura «edificante» de demasiadas hojas parroquiales del sentido auténtico de la vida cristiana en la liturgia. Martin du Gard se engaña con frecuencia en su novela. Pero ¿no es su error de bue-

na fe, ya que no tiene, para conocer el catolicismo, más medio que el de nuestro ejemplo?

* * *

Martin du Gard hace sin duda una confesión del drama de su vida, cuando pone en boca del doctor Philippe, en el *verano de 1914:*

> Tres fechas sombrías habré tenido en mi existencia. La primera revolucionó mi adolescencia; la segunda trastornó mi edad madura; la tercera envenenará sin duda mi vejez. La primera fué cuando el niño provinciano y piadoso descubrió una noche, al leer seguidos los cuatro *Evangelios,* que todo aquello era un tejido de contradicciones. La segunda fué cuando me convencí de que un ruin señor, que se llamaba Esterhazy, había cometido una bribonada llamada «el borderó», y que, en vez de condenarle, la gente se encarnizó en torturar en su lugar a un señor que no había hecho nada, pero que era judío. La tercera fué cuando comprendí, el 2 de agosto de 1914, que eran los pueblos los que iban a pagar los gastos de la carambola.

C. E. Magny cita este texto y lo comenta en su obra *Le roman français* (pp. 348-349), pues ve en él, y con motivo, una de las claves de la obra de Martin du Gard. Las tres experiencias del doctor Philippe son las mismas de una generación francesa que optó por la incredulidad, por el fervor de la religión laica, y que conoció inmediatamente después la inmensa desilusión de las revoluciones y de las guerras mundiales. Jules Romains ha descrito las mismas cosas en *Les hommes de bonne volonté*: «el mundo moderno sería maravilloso si...», hace decir a Jallez en el último tomo de esta enorme crónica; ese «si» seguido de puntos suspensivos, que el autor no quiere completar, expresa la voluntad de apostar a pesar de todo por el ideal laico, pese a los terribles mentís de las décadas que siguieron a la aurora de 1900. Duhamel sigue asimismo obstinadamente ligado a esta «posesión del mun-

do» que la ciencia, enriquecida con la simpatía humana, pero desvinculada de toda fe transcendente, debe dar a los hombres.

Martin du Gard ocupa un lugar en medio de esta familia espiritual. Se convirtió en el cronista de esa generación que, después de haber dicho adiós a la fe cristiana, creyó encontrar en la mística laica y cientificista la única esperanza digna del hombre. *Jean Barois* evoca las dos primeras fechas sombrías de que habla el doctor Philippe; *Les Thibault* describe la consternación del humanitarismo cientificista ante la conflagración mundial de 1914.

Vamos a seguir el itinerario de Jean Barois, desde la infancia hasta la muerte, y ver cómo la historia de este hombre que nació en la fe, la perdió, para entregarse por entero a la mística dreyfusista, y finalmente la recobró a las puertas de la muerte, nos ilumina acerca de la faz verdadera de la creencia cristiana.

I. LA INFANCIA PIADOSA DE JEAN BAROIS

Jean Barois pasó su infancia y su adolescencia en una de esas provincias francesas que constituyen el telón de fondo de tantas obras literarias célebres. Educado en una fe católica integral, pasa su infancia entre su padre, que ha perdido la fe, su madre, piadosa mujer muy borrosa, y una amiga de su niñez, Cecilia, que será, andando el tiempo, su mujer. Se educó en uno de esos colegios católicos de provincia en los que, frente a la marea del ateísmo ascendente, se trataba de salvaguardar el fervor cristiano.

A la edad de quince años, el joven conoce sus primeras dudas religiosas, al mismo tiempo que numerosas luchas morales, tan frecuentes en esa hora de la juventud. La crisis en gestación estalla brutalmente cuando Barois emprende sus estudios universitarios en París: después de una breve tentativa de salvamento, su creen-

cia religiosa se va a pique. Se pasa con armas y bagajes a la mística cientificista y humanitaria que dominaba en esta época.

No constituye un secreto para nadie que los colegios católicos experimentan todavía actualmente un gran número de deserciones entre sus antiguos alumnos: son muchos, muchísimos los que pierden su fe; muchísimos los que caen en una vaga indiferencia entreverada de sobresaltos. La historia de Jean Barois ¿va a revelarnos algo de ese drama doloroso? La respuesta será a la vez positiva y negativa: positiva, porque siempre será verdad que una formación religiosa que se desentiende de fortificar la *inteligencia* de la fe se expone a la catástrofe; negativa, porque el ambiente descrito por el autor, el de los años alrededor de 1880, en Francia, está en trance de desaparición; por lo demás, hay que añadir que el novelista no nos ofrece de esa época más que un cuadro fragmentario en que sólo destacan y se acusan las sombras.

1. Debilidad de la formación cristiana hacia 1880.

Un historiador va a decirnos lo que podía ser *la formación cristiana* bajo la tercera República: «El inmenso espíritu de sacrificio, la inmensa buena voluntad que constituyen la base de los colegios católicos no impide que, desde 1873, la *Revue du monde catholique* denuncie la debilidad de las escuelas católicas, en las que la formación religiosa se limita muy frecuentemente a hacer aprender *pasivamente* y recitar *mecánicamente* algún manual sin trabazón con la vida. Comienza a verse la realización de algunos temores formulados anteriormente ya por Dupanloup, al día siguiente de la ley Falloux: "temo muchas cosas: que nuestros colegios se conviertan en *lugares de refugio* para los hijos mimados de los grandes burgueses; que la manía de las construcciones lleve al clero a gastos inútiles; que la *rutina* de las prácticas religiosas hastíe a los hijos de la Iglesia, en lugar de habituarles a ellas".

Y si, a pesar de todo, una parte de esta juventud sigue fiel, hay que observar con el abate Brugerette que la educación a base de obediencia, sin suficiente iniciativa, que esa juventud recibe, la prepara mal para el papel que se la querría ver desempeñar un día: «no veremos surgir de entre los alumnos de los jesuítas, para defender a sus maestros y a la Iglesia, ningún campeón de primer orden, verdaderamente digno de oponerse a sus adversarios. Los abogados de la causa católica harán sin duda oír protestas elocuentes, pero no serán hombres de combate, de acción social, de organización electoral». La mayoría de los «antiguos alumnos» forma, por otra parte, una casta cerrada que no frecuenta más que a los suyos y que vive sin percatarse siquiera de la enorme evolución que se opera en las capas profundas de la democracia» [4].

Se ha dicho lo indecible sobre la psicología de «ghetto» que dominaba en los sectores católicos franceses durante la segunda mitad del siglo XIX. Era, en parte, la respuesta inevitable a otra psicología de «ghetto», que animaba a la «religión» humanitaria de aquel tiempo. Ello no obstante, el cuadro es exacto en lo esencial: constituye el telón de fondo de la novela de Martin du Gard, del drama de *Jean Barois*. Si la época actual reacciona vigorosamente contra esa educación cristiana de invernadero, con todo, falta mucho todavía para que haya desaparecido de nuestros colegios e instituciones católicos. Cierto, hay que *preservar* y *prevenir*; pero también hay que *advertir* y *avisar*.

Todavía considero necesario añadir algunos trazos a este cuadro, pues los volveremos a encontrar en la historia de Jean Barois. El cristianismo que se enseñaba en esa época estaba ahogado por

---

[4] R. AUBERT, *Le pontificat de Pie IX*, en *Hist. Égl....* Fliche et Martin, tomo XXI, París, 1952, pp. 379-380.

un moralismo a veces hipócrita. El doctor Planché ha dicho, a propósito de Gide, que la hipocresía moral, sobre todo en materia sexual, dominó toda la segunda mitad del siglo XIX; Gide fué una víctima de esa hipocresía y la violencia de su «inmoralismo» se explica en parte por esta causa [5]. Por su parte, M. Moré ha recordado cómo en esa época se había hecho de la pureza, entendida sobre todo en sentido sexual, la virtud «ómnibus». Baudelaire, por ejemplo, sufrió por esta deformación del verdadero cristianismo; éste es santidad en la caridad. Si en vez de su frase admirable: «no hay más que una tristeza, la tristeza de no ser santos», Bloy hubiese escrito: «no hay más que una tristeza, la tristeza de no ser puros», habría proclamado una verdadera bufonada [6].

La obsesión de una pureza presentada sobre todo negativamente —la castidad consiste en *no hacer* esto, en *no hacer* aquello—, cede actualmente ante un antijansenismo que va a veces demasiado lejos. Ello no obstante, casi todos los jóvenes católicos se ven obligados a aguantar sermones en los que la elocuencia que detalla los horrores del pecado mortal y las alegrías de la pureza «de un ángel en carne humana» está en proporción exacta con la certeza de que el pecado grave por excelencia es el de la carne. Abundan demasiado los jóvenes cristianos que se debaten todavía, actualmente, en los horrores de una concepción de las realidades sexuales en que el atractivo confina con la repulsión de cosas más o menos sucias, para que no recuerde yo aquí el peligro de este jansenismo de la carne; todavía no ha dejado de envenenarnos. Si escribo esto, es porque *sé* que ocurre así en muchos casos. Hay que decirlo. Es preciso desenmascarar esa hipo-

---

[5] F. PLANCHE, *Le problème de Gide*, París, 1952, pp. 88-93.

[6] *Dieu vivant*, n.º 21, París, 1952, pp. 47-52, 59.

cresía virtuosa que arranca del siglo precedente, pues ella es, en parte, responsable de los excesos inversos de la hora presente.

Y como último toque al cuadro del ambiente religioso en que vivió el cristiano de finales del estúpido siglo XIX, hay que señalar *el divorcio entre la piedad y la liturgia.* Los católicos de esa época tenían tendencia a reducir la vida cristiana a una especie de deísmo abstracto, enervado por el sentimentalismo y flanqueado por un moralismo muy jurídico. Acentúo los rasgos, sin duda, y yo mismo rebajaré las tintas y señalaré matices en este esbozo; pero la tendencia general marchaba en ese sentido. La literatura piadosa de esas fechas es de una pasmosa indigencia; la misa es una devoción, la primera sin duda, pero una devoción entre las otras; su aspecto comunitario queda preterido; la comunión se centra en el diálogo «íntimo» con Dios presente en el alma. La renovación cristiana de nuestro siglo, renovación bíblica, patrística, litúrgica, hace difícilmente comprensible la manera concreta de tal situación. Pero existía y existe todavía en la mayoría de los sectores religiosos actuales. El anticuamiento de las ciencias religiosas y de la teología en la Iglesia se paga siempre en el plano de la moral y de la espiritualidad. Vamos a ver que ese anticuamiento era muy real en la época de Jean Barois [7].

2. La «sólida formación cristiana» de un joven francés de 1880.

Jean Barois, educado en un colegio católico de provincia, es uno de esos «antiguos alumnos» formado en buenos hábitos de piedad, pero *totalmente* impreparado para el papel de defensor

[7] En III, n.º 2, volveré sobre este aspecto de la espiritualidad cristiana en Francia.

de la religión que sus educadores querrían verle desempeñar un día.

Sin duda, su infancia piadosa es conmovedora; no creo que se pueda tildar al autor de mala fe en la descripción que nos ofrece de esa piedad. Martin du Gard sabe que las potencias que despierta el sentimiento religioso son de las más profundas en la vida, sobre todo cuando se conjugan con los asombros de la infancia. En esta época, la fe es más vivida que pensada, más sentida que meditada; es «receptiva», como la denominará más tarde el abate Scherz (pp. 50, 51).

Y por esto Jean Barois, de salud muy frágil, espera su curación más de la Virgen de Lourdes y de las misas del abate Jozier, su confesor, que de un esfuerzo viril hacia la salud (p. 14); sueña «deliciosamente que se encuentra ya en el cielo» (p. 23).

Reconocemos aquí esa piedad profunda, pero excesivamente sentimental, de que he hablado. Es evidente que el creyente debe pensar en el cielo y vivir en él con el espíritu: «*in mente in coelestibus habitemus*», dice la colecta de la Ascensión. Sólo que vivir en el cielo no significa en modo alguno desertar de la vida presente, al contrario; además, la esperanza del cielo, en Jean Barois, como en muchos de los creyentes de esa época, se halla excesivamente vinculada a representaciones sentimentales; no tiene gran cosa de común con el «sentido escatológico», con esa espera ferviente de la vuelta del Señor de la Gloria, que vendrá a transfigurar el universo material y espiritual en un nuevo cielo y en una tierra nueva. La piedad de Barois se parece mucho a una fuga, a una evasión.

Está también permitido, e incluso es aconsejable, esperar la curación de la Virgen de Lourdes; lejos de mí la idea de escribir jamás la más pequeña línea contra el inmenso torrente de gracia abierto, en pleno siglo XX, en el corazón de Francia por medio de la gruta de Massabielle. Pero ningún teólogo serio dirá

que hay que esperar la curación «más bien de la Virgen» que de los «esfuerzos viriles por la salud»: la Iglesia, cuando exorciza a un ser, lo hace cuidar al mismo tiempo médicamente; la unción de los enfermos, que tan frecuentemente acarrea la curación o, al menos, el alivio de los sufrimientos, nunca se ha considerado como justificativo que exima de acudir a los cuidados médicos [8].

Pido perdón de forzar así puertas abiertas, pero creo útil descubrir el rastro, en la piedad de Barois, de esa sutil desconfianza de la vida, de ese sentimentalismo, respetable sin duda, pero que se opone de manera falsa a las fuerzas de la naturaleza: cuando el padre de Jean Barois, que es incrédulo, le dice que es preciso «amar la naturaleza, el cielo, los colores, la acción» (pp. 22, 24), parece oponer estas cualidades humanas a la actitud cristiana de su hijo. Oposición falsa, no hace falta decirlo, pues el cristiano, fiel a su vocación integral, es, como hombre, rey de la creación, y, como redimido, «el concentrador del mundo». Debe cumplir su destino con las fuerzas de la naturaleza y con las de la gracia.

La oposición total que se dibuja así, ya al principio, entre el mundo de la piedad y el de la acción viril, volverá a aparecer en ocasión de la crisis en que Barois perderá la fe.

* * *

Entretanto, el muchacho crece en un fervor sentimental que conmueve al autor mismo. El novelista sabe que es normal que, comulgando a los quince años, al lado de Cecilia, su futura mujer, a la que ama ya en secreto, Jean Barois tiemble y «se derrita de deliciosa emoción» (p. 37). Todos nosotros hemos pasa-

[8] Una cosa no excluye la otra: ora y trabaja, dice San Benito con todos los hombres espirituales del cristianismo.

do, más o menos, por pareja situación; una amistad de juventud, un amor a la princesa soñada, sirven frecuentemente de intérprete al fervor religioso. Augustin Méridier, de quien me ocuparé en el capítulo siguiente, conoce igualmente la dulce combinación de piedad y de amor, esos presentimientos radiosos de una juventud ferviente en que lo divino se mezcla a los encantos de un rostro humano entrevisto.

Lo que inquieta, también aquí, al lector es el vacío intelectual que rodea esta piedad de la adolescencia de Barois. La vida cristiana del niño se reduce a las notas sentimentales que he citado. Ninguno de sus educadores parece preocuparse de enraizar esta vida piadosa en un conocimiento de la fe y en un afrontamiento viril de la vida. El retrato de Augustin Méridier en esa misma edad es infinitamente más rico y matizado. Nada de esto encontramos en el joven Barois: hábitos de piedad, sentimientos emotivos, he aquí todo lo que constituye la sustancia de esa «sólida formación cristiana» con la que muy frecuentemente se conforman los educadores.

* * *

Ya he señalado el peligroso exclusivismo de la pureza, que gravitaba con todo su peso sobre la enseñanza de la moral cristiana. En *Jean Barois* no hay más que una sola alusión a este aspecto, pero esa alusión es, por desgracia, suficientemente clara. Es necesario detenerse un instante sobre este punto.

A la edad de quince años, Jean Barois confía al abate Jozier sus primeras «dificultades». Volveré muy pronto a tratar de los problemas intelectuales que le preocupan; por ahora, me limito a estas dificultades morales que conocen muchos jóvenes. Al mismo tiempo que Barois «se derrite de deliciosa emoción» cuando comulga al lado de Cecilia, conoce también los atolladeros de una pureza amenazada. Habla al abate Jozier de un pecado que se

comete continuamente, pese a que uno no querría cometerlo; se pregunta si habrá en ello culpabilidad (p. 305).

Evidentemente, Barois es presa de esa aberración sexual, prácticamente inevitable, al menos de manera pasajera, y que no es otra cosa que el reverso de una integración, difícil al principio, de las potencias sexuales y afectivas en un psiquismo todavía infantil. El libro de Marc Oraison, *Vie chrétienne et problème de la sexualité*, esclarece perfectamente todo esto. La coexistencia de un amor y de una piedad desencarnada con una atracción hastiada por ese mundo de la sexualidad que descubrimos con espanto, constituye una característica de la adolescencia. Este primer desequilibrio corre parejo con otro, el abandono en cuestiones de las verdades de la fe. Es, ni más ni menos, el caso de Jean Barois.

Lo que nos deja estupefactos es que el abate Jozier, que responde (y mal) a las objeciones del muchacho, no mencione para nada el problema moral que le confía. En vez de aprovecharse de esta confesión, siempre difícil para un joven, para explicarle claramente el inevitable afrontamiento afectivo de la adolescencia, el abate se encierra en un silencio prudente. O bien el autor es aquí infiel a la realidad, pues se me hace muy cuesta arriba pensar que un sacerdote pueda oír semejante confesión sin darle la debida contestación, o bien ese silencio es una prueba más de aquella hipocresía que más arriba señalaba. Me inclino por esta segunda hipótesis, no sin añadir que el abate Jozier tiene a su favor, al menos, no haberse apoderado de esta confidencia de orden moral para ver en ella la causa de las dudas religiosas de su protegido. También en este punto, la experiencia de Augustin Méridier nos ofrecerá una imagen más justa y más rica en matices.

* * *

Piedad sentimental, soledad moral, tales son las dos columnas de la vida religiosa de Jean Barois. Nada de espiritualidad un

poco profunda, ninguna riqueza de conocimiento religioso; y todo esto encuadrado en medio de un ambiente familiar que respira desconfianza respecto a la vida viril y audaz. Viendo todo esto desde el exterior, el novelista es incapaz de descubrir las profundidades que Malègue describirá en su *Augustin*. Tengamos la audacia, sin embargo, de decir que la formación religiosa de muchos jóvenes, en esa época, no sobrepasaba estas frágiles superestructuras.

II. EL AFRONTAMIENTO INTELECTUAL

Ya he señalado más arriba, citando a un historiador reciente, «la debilidad de las escuelas católicas, en las que la formación religiosa se limita muy frecuentemente a «*hacer aprender pasivamente y recitar mecánicamente algún manual sin trabazón con la vida*». Monseñor Dupanloup expresaba asimismo su temor de que «*la rutina de las prácticas religiosas hastiase a los hijos de la Iglesia, en lugar de habituarlos a ellas*». En fin, el mismo historiador señala la debilidad de las protestas cristianas demasiado exclusivamente «elocuentes», así como «la enorme evolución que se opera en las capas profundas de la democracia» y que se hace al margen de un mundo cristiano que la ignora o la teme.

Es necesario estudiar más a fondo este cuadro de conjunto, pues constituye la clave de un drama que no ha llegado todavía a alcanzar su completo desenlace y cuyas consecuencias están aún pendientes. Diré primeramente en qué lamentable situación se encontraba la apologética católica a fines del siglo XIX, pues es la que conoció Jean Barois, cuando quiso resolver los primeros problemas intelectuales que se le plantearon a las puertas de su carrera universitaria. Veremos después lo que le ofrecía a cambio el mundo intelectual. La consecuencia no podía ser otra que la pérdida de la fe.

1. Estado de la apologética a finales del siglo XIX.

El mismo divorcio que ya hemos señalado entre la vida piadosa de Barois y el ideal humano representado por su padre, va a reaparecer aquí, pero agrandado en un plano en que chocan un mundo periclitado y otro naciente, con los entusiasmos, los excesos y también la formidable potencia de atracción de una revolución.

Tras una breve crisis de religiosidad romántica, cuyas esperanzas quedaron fallidas durante las jornadas de mayo-junio de 1848, el siglo XIX se pasó todo él al positivismo. Se creyó durante unos momentos, al principio de la revolución del 48, que el cristianismo y la democracia iban a concluir una alianza. Nada de ello: la mayoría católica, eclesiásticos y laicos, se dejó ganar por el temor ante los excesos de los revolucionarios. La mayoría de los católicos se pasó, con armas y bagajes, al partido del orden. Este «orden» quedó muy pronto personificado en Napoleón III. Por el contrario, todos los que clamaban por la religión de la humanidad, por la ciencia positiva, por el progreso de la historia, fueron rechazados a la oposición.

En el plano de la ciencia, el divorcio es radical, desde 1852, entre el mundo y la Iglesia. El progreso de las ciencias exactas, de las disciplinas históricas y exegéticas, de la filosofía, se hace contra el cristianismo. La *Vie de Jésus,* de Renan, publicada en 1863, obtuvo el éxito que todos sabemos. Frente a esta obra, cuya fragilidad conoce hoy todo el mundo —no queda de ella más que el estilo, y todavía...—, la reacción católica fué lamentable: la mayoría creyó que bastaba protestar con indignación contra «el orgullo del espíritu». E. Vacherot decía ya por aquellas fechas: «estas obras de elocuencia apasionada, capaces de hacer saltar de indignación al público de las catedrales y de los

salones, no aportaban siquiera el comienzo de respuesta a los trabajos en que se contradecía a las afirmaciones de la fe tradicional en nombre del espíritu histórico y crítico, que era el verdadero espíritu del siglo». El historiador de Pío IX, ya citado, comenta así estas líneas: «este juicio de Vacherot, en su conjunto, pone el dedo sobre la llaga del pensamiento católico francés a mediados del siglo XIX: *ese pensamiento se ha quedado estancado en los métodos oratorios del romanticismo, al paso que los espíritus que piensan, se sienten cada vez más impresionados por los resultados de las ciencias positivas o por los análisis minuciosos de la crítica histórica*» [9].

La apologética a finales del siglo XIX era lamentable: no se responde a la *Vie de Jésus*, de Renan, más que con un coro de anatemas, con una danza horrorizada e imprecatoria. Así es como se ha calificado la literatura «apologética» que trataba de exorcizar el libro de Renan. Cuando se relee esa literatura, como lo hice yo en cierta ocasión, al encontrar la colección en una biblioteca de un viejo castillo... católico, se queda uno confundido ante su *pasmosa indigencia.*

Cuando, en 1875, se pusieron los fundamentos de una enseñanza superior católica, se llegaba a la brecha «con medio siglo de retraso» [10]. Este juicio es tanto más exacto cuanto que la historia lo ha ratificado. Hay que añadir que la experiencia moder-

---

[9] R. AUBERT, *op. cit.*, p. 213.

[10] *Ibid.*, p. 217.—En Alemania y en Bélgica, la ciencia eclesiástica estaba más avanzada. Hay que leer el *Newman* de L. BOUYER, París, 1952, para medir hasta qué punto fué desconocido y perseguido por sus propios correligionarios el precursor genial de la «nueva» apologética.—Que la Iglesia de Francia corre actualmente un peligro semejante nos lo prueba la lectura de *Malaise des catholiques français*, crónica de R. AUBERT, en *Revue Nouvelle*, mayo-junio 1952.

nista retardó por largo tiempo el florecimiento de las ciencias eclesiásticas, al menos su radiación y reflejo en el campo de los problemas universitarios y sociales. Aun cuando, como diré más adelante, se hicieron esfuerzos por entablar un diálogo franco entre la teología y el mundo moderno, y ello ya desde el pontificado de León XIII, dichas tentativas quedaron aisladas; en todo caso, permanecieron desconocidas para la masa de los católicos tanto como para la mayoría de los partidarios del laicismo. Es incluso cierto que al desencadenarse el modernismo, y por ello precisamente, la fobia del integrismo [11], la desconfianza frente a la ciencia católica, se instaló por largo tiempo en la conciencia de las personas piadosas.

* * *

Tal es también la mentalidad del abate Jozier, el confidente de Barois. Cuando el joven le confía sus primeras dudas contra la fe, da pena oír las respuestas del sacerdote: unas veces da a entender que «todo está claro», que todo es evidente, pues existe Dios, como lo prueba el orden admirable del mundo, y hasta el mismo mal es necesario para subrayar la presencia del bien (pp. 31-32); otras predica una sumisión ciega a los dogmas de la Iglesia y fulmina el orgullo del espíritu (p. 29 y también p. 122); para acabar, incita a Barois a «obrar, más bien que a filosofar», pues la acción apostólica «nutre en el corazón ese buen calor que es indicio de verdad» (p. 33).

Fácil es reconocer en esas palabras tres tendencias características de la apologética de aquel tiempo: el racionalismo, que cree

---

[11] Acerca del *integrismo* (que había puesto en la lista de heréticos a Mercier y al futuro Benedicto XV), léase *Vie intellectuelle*, septiembre 1952.

probarlo todo y establece tan claramente la «credibilidad natural de la fe», que no se ve ya en qué es sobrenatural y libre; el fideísmo, que de tal manera insiste en la sumisión total, que no se concibe ya cómo puede seguir siendo racional la fe; el pragmatismo, que rechaza por igual las dos herejías precedentes para buscar en la acción un sustituto o, al menos, «un indicio» de la verdad. Como tres cajones de los que se echa mano alternativamente, conforme a las necesidades de la defensa, pero nunca simultáneamente, pues se excluyen entre sí, unas veces se le dice a Barois que todo es evidente, otras que no lo es, otras que la acción lo es todo...

Yo no sé si el abate Jozier había leído a Ollé Laprune o a Blondel; pero, en caso afirmativo, no había comprendido nada, sin género de duda. Jean Barois forzosamente tenía que sentir una sensación de malestar ante las respuestas tan poco coherentes, tan embarazosas, del sacerdote. Me atrevería a afirmar que tal fué también la impresión del propio Martin du Gard: educado en el cristianismo, perdió la fe en los días de la adolescencia; la incoherencia de la apologética al uso tuvo algo que ver en ello, sin duda alguna. Citaré como prueba un hecho pequeño, pero de graves consecuencias: en *Les Thibault,* la gran obra de Martin du Gard, Antoine experimenta una evolución idéntica a la de Barois: También él tuvo una creencia ingenua (tomo VI, p. 276), hasta el día en que cobró conciencia de cierta dificultad, de algo «embarazoso, inquietante, oscuro» en el comportamiento religioso de las personas mayores (p. 277); cuando comenzó a reflexionar, sintió que el suelo vacilaba bajo sus pies.

El hecho de que el novelista haya echado nuevamente mano, cambiarla, de la experiencia religiosa de Barois, para aplicarla a de Antoine Thibault, demuestra bien claramente que se trata de una experiencia vivida; al menos expresa la visión del

autor en estas cuestiones. Esta es también la opinión de Lalou (*Roger Martin du Gard*, París, 1937, p. 11).

* * *

He citado la respuesta del abate Jozier al joven Barois, porque ella nos va a permitir detallar los callejones sin salida en que la apologética de aquella época estuvo a punto de perderse. Y, en este punto, se imponen algunas precisiones. Señalaré esos matices a propósito de una serie de hechos que nos relata la misma novela.

Antes de entrar en materia, he de recordar que estos diferentes aspectos de la fe no son callejones sin salida más que si se los aísla unos de otros; relacionados, en el seno de una síntesis viva, forman un triple lazo en que la libertad, la sobrenaturalidad y la razonabilidad de la fe se sostienen y refuerzan mutuamente. ¡Pero se estaba muy lejos de esto en la época de los «tristes años del ochenta»!

a. EL RACIONALISMO RELIGIOSO

Cuando el abate Jozier escribe al joven Barois, estudiante ya en París, que «los teólogos establecen las pruebas de la existencia de Dios y de la revelación» (p. 123), comete una equivocación doble. No son los teólogos *como tales* los que han de establecer la existencia de Dios, sino los filósofos: el Concilio Vaticano lo afirma con toda claridad contra los fideístas y los tradicionalistas; en segundo lugar, los teólogos no «demuestran» la *Revelación*; muestran el carácter razonable de los motivos de credibilidad y tienen razón en hacerlo, pero no *demuestran* la Revelación, es decir, los misterios en sí mismos; ello equivaldría a recaer en el racionalismo de Hermes y Gunther, condenados por el Concilio Vaticano.

Sin duda, el abate Jozier es hereje sin saberlo; lo mismo sucede a sus émulos modernos. Mi crítica no se refiere a la persona del sacerdote, sino al hecho de que tales afirmaciones, cuando menos equívocas, sean presentadas como LA respuesta de la Iglesia a los problemas planteados por las dudas de Jean Barois. En los *Thibault* (tomo VI, pp. 260 ss.), el abate Vécard responde exactamente con la misma mentalidad.

Y no se diga que éstas son fruslerías de teólogos de gabinete, inaccesibles a un novelista: Martin du Gard ha tenido buen cuidado de citar una serie de pasajes de la constitución *Dei Filius*, del Concilio Vaticano, a propósito de otros puntos de la fe. Desgraciadamente, ha tomado esas citas del volumen de Marcel Hébert, *L'évolution de la foi catholique* (1905) [12]. No habiendo leído más que los cánones citados por Hébert, Martin du Gard no tuvo noticia de los otros; para un cronista esto es muy de lamentar, pues en ellos hubiera visto que el abate Jozier era un hereje.

b. EL FIDEÍSMO

El bueno del abate Jozier, el abate Vécard, el abate Levys, saben evidentemente que el teólogo no puede probarlo *todo*. Cuando no tienen ya pruebas, responden con otra herejía, la fe ciega, la sumisión pasiva.

Apenas Jean Barois expone sus objeciones, Jozier declara que debe someterse y adorar. El abate Vécard se atrinchera tras la inconmensurabilidad de la fe comparada con las disciplinas científicas, lo que es una evidencia, pero no una respuesta; sería preciso, cuando menos, precisar que no se trata de un «credo *quia*

---

[12] Las traducciones francesas de los *cánones* son rigurosamente idénticas en uno y otro.

absurdum» en la auténtica fe cristiana. El abate Vécard comete, por otra parte, un terrible contrasentido al añadir que «ese incomprensible que no alcanza la ciencia, es Dios» (tomo VI, p. 290). Dios no es la zona de lo incógnito que queda al margen de la ciencia. Dios no es «lo que» la ciencia no llega a alcanzar; Dios está en otra dimensión del pensamiento; aun cuando la ciencia explicase todo lo que se propone explicar, *en su orden,* subsistiría la dependencia metafísica de este mundo respecto a Dios. Los libros de Lecomte du Nouy han creado a este respecto ciertos equívocos que importa deshacer y disipar. No existe *prueba científica* (las palabras tienen aquí su sentido estricto) de la existencia de Dios. Si representamos la ciencia por una línea horizontal, hay que afirmar que Dios no se encuentra en esta línea sino en otra, vertical, que corta a la horizontal en *todos* los puntos de su longitud [13].

Acorralado en estos últimos atrincheramientos, Vécard declara por fin: «no se trata de justificar a Dios *cuando se le siente*» (tomo VI, p. 287). He ahí el fideísmo, claro y neto. Cierto que hay cristianos que piensan así, sin saberlo; pero es preciso advertir al lector que no es ésa la actitud de la Iglesia en esta materia.

* * *

En la obra de Martin du Gard, los laicos cristianos son también, sin saberlo, fideístas. María, la hija de Barois, ha leído las

---

[13] En su discurso en la *Academia de las ciencias,* en 1952, Pío XII ha demostrado que hay indicios científicos de una posibilidad de la existencia de Dios (la ciencia conoce sus propios límites); pero afirma claramente que no hay más prueba que la filosófica; sólo la menor del argumento se enriquece con nuevos ejemplos que permiten exponerla mejor.

obras ateas de su padre. Sin embargo, ha permanecido inquebrantable en su fe, piensa Barois,

> porque comenzó por poner su fe por encima de todo razonamiento, y aun cuando su razón se dejase convencer por las objeciones, su fe ni siquiera se vería rozada por ello, pues se halla por encima y fuera de todo alcance (p. 406).

La fe de María es «algo infantil e inatacable», piensa su padre; cuando pregunta a su hija en qué funda su certeza, ésta responde:

> Cuando se ha experimentado lo que yo he experimentado..., la presencia de Dios, Dios que penetra en el alma, que la inunda de amor, de felicidad..., cuando se ha experimentado esto, aunque no sea más que una sola vez en la vida, todos esos razonamientos que construís para probaros a vosotros mismos que el alma no es inmortal, que no es una porciúncula de Dios, todos esos razonamientos, padre... *(una sonrisa soberana)* (pp. 406-407).

La experiencia religiosa desempeña un papel importante en la fe; pero ¿quién no ve el manojo de equívocos contenidos en esta respuesta de María?

En primer lugar, la experiencia de Dios no suprime la legitimidad e incluso el *deber* de apoyar la fe sobre los motivos de credibilidad; al contrario: la fe es razonable en la misma medida que es sobrenatural y libre; además, la armazón intelectual de la experiencia religiosa no impide a ésta hundirse en los pantanos del iluminismo; en fin, el sentimiento religioso de María está peligrosamente desvinculado de todo contacto con las realidades y las fórmulas dogmáticas.

En segundo lugar, el *contenido* de la experiencia que describe es equívoco: esa experiencia enseña a María la inmortalidad del alma; le enseña que esta alma es una partícula de Dios. Es la filosofía la que debe establecer la inmortalidad del alma y su espiritualidad, no la experiencia religiosa. Y *mucho menos* revela ésta última que el alma es «una porciúncula de Dios». William

James ha demostrado cómo la «experiencia religiosa» contiene sorprendentes «variedades»: el dios al que alcanza, es muy vago; ese dios alcanzado por la experiencia religiosa puede «decir», escribe James, «ve a confesarte», igual que «fuma tu pipa». Si María *transcribe* con toda naturalidad su experiencia religiosa al vocabulario del catolicismo, ello se debe únicamente a que fué educada en un clima católico; el lazo entre sus «sentimientos» y su «fe» es accidental; la experiencia que describe sería la misma en el budismo o el islamismo, sólo que se traduciría con un vocabulario distinto.

Sin una apologética racional, que estudie los fundamentos históricos del cristianismo así como su coincidencia y armonía con los deseos de la naturaleza penetrada de la gracia, es imposible el paso de la experiencia religiosa bruta a la fe *católica*; si se hace, será por razones extrínsecas, en las que la verdad objetiva no tiene nada que ver [14].

c. EL PRAGMATISMO

Otro de los fundamentos de la fe católica, según Martin du Gard, es su eficacia moral y social. Diré algunas palabras sobre esta cuestión, a propósito de las «nuevas camadas» de católicos, descritas en *Jean Barois*.

«Obrar, más bien que filosofar», declara Jozier, al responder a las dudas de Barois (p. 33). La vida de misionero que Jozier lleva más tarde, constituye, conforme a la idea del autor, una ilus-

---

14 Está prohibido al cristiano vivir su fe dejando desarrollarse en él dudas positivas en el plano de la *inteligencia* de su fe; tiene el deber de ilustrarse (prudentemente y con humildad), pues la fe es una certidumbre exenta de dudas; la certeza sobrenatural no excluye la percepción de los motivos de credibilidad.

tración de esa frase. ¿Quiso Martin du Gard aludir a la corriente misionera que suscitó la Iglesia en los siglos XIX-XX? ¿Pretendió, al hablar de «obrar», aludir a Blondel y su «filosofía de la acción»? Por el buen nombre del autor, quiero creer que no. Porque es evidente que un apostolado misionero que buscase en «el buen calor del corazón» una razón de creer, sería peligrosamente ficticio. El misionero predica a Cristo, porque Cristo es la *verdad*; y si siente, al predicarlo, un calor cordial, ello no se debe a que la acción caritativa haga las veces de prueba filosófica donde la razón se declara impotente, sino porque la *verdad* calienta el corazón. En cuanto a Blondel, *no opone* la acción al pensamiento, sino que los une en una dialéctica forzosa.

Lo que Martin du Gard quiere decir es infinitamente más simple: según él, los católicos no están en modo alguno seguros de alcanzar una verdad absoluta; se tranquilizan, por tanto, con el sentimiento interior y la actividad apostólica, que harían para ellos oficio de prueba. Puede que haya católicos de esa calidad, sólo que los tales no son católicos más que de nombre. Precisamente, porque muchos cristianos, en la hora actual, no se atreven a adherirse a la fe *como a una verdad* (aunque esa verdad no sea una evidencia matemática), porque esos cristianos tienen mala conciencia, es por lo que se aferran a una fe de la que no ven más que el *valor* inmediatamente político, o social, o moral. Ese valor existe, no hay duda; pero su autenticidad no deriva de que *sustituya* a una verdad deficiente en sus pruebas, sino de que tiene su fuente en una *verdad* transcendente.

* * *

El abate Jozier parece presentir su error cuando añade:

> La inteligencia debe vivificar la acción; sin ella, la acción es vana. Pero, sin la acción, ¡qué estéril es la inteligencia! Es como la luz que arde al lado de un faro y se consume inútilmente (p. 33).

Desgraciadamente, esta observación queda aislada; el conjunto de la novela sugiere la inversa, el fideísmo y el pragmatismo más crudos. Basta pensar en *Augustin*, de Malègue, para ver la diferencia de clima: los derechos legítimos de la razón se pasan aquí por alto, se silencian casi totalmente.

Fides quaerens intellectum: la fe supone el don de Dios; supone estas disposiciones morales de sinceridad, de arrepentimiento, de entrega de sí, de que habla con justo motivo el abate Jozier; pero supone también una búsqueda de la inteligencia, lo que los teólogos llaman el *intellectus fidei*. No se trata aquí de racionalismo, porque la fe no es fruto de un silogismo; ello no obstante, los motivos de credibilidad son precisos, objetivos, comunicables; todo buscador leal los descubre, por ejemplo, en la inexplicable evolución del monoteísmo judío en la antigua alianza.

* * *

Pero hay que llegar más lejos: tomada en sentido formal, es decir, sin tener en cuenta todo el complejo de actos humanos que obligan a la totalidad de la persona en *la vida de fe* (y que es preferible llamar «vida cristiana en la fe»), la fe es un acto de inteligencia. Sin duda, este aspecto es *preparado* por la apologética liminar, que despierta al hombre al misterio de su destino sobrenatural, y *sostenido* por la apologética de la cripta, pues, al mismo tiempo que nuestro espíritu se vuelve a Dios, nuestra alma entera se dispone a acoger lo divino; ahora bien, sin esta conversión de todo nuestro ser, acompañando y sosteniendo el acto de fe, la inteligencia desorientada y sin brújula perdería muy pronto la dirección del norte magnético; pero sigue en pie que, en sentido estricto, la fe no es un acto de voluntad, sino de *inteligencia*. Ollé-Laprune lo afirmaba ya así, en la época en que se supone la historia de Jean Barois: «no se llega a creer las cosas porque se

quiere que sean así; se llega a ver que son en efecto, porque se quiere, cueste lo que cueste, ver, *no lo que agrada, sino lo que es*» [15]. La fe es al mismo tiempo «asentimiento de la razón y consentimiento de la voluntad» [16].

d. EL COMPROMISO SIMBOLISTA

El racionalismo, el fideísmo y el pragmatismo son fragmentos desgajados del bloque complejo de la fe auténtica. El problema que preocupaba a los mejores teólogos de aquel tiempo era el de hacer una síntesis de ellos. Desgraciadamente, en ese trabajo, una parte de la ciencia católica se extravió en lo que Martin du Gard llama «compromiso simbolista», es decir, en el modernismo.

Es sabido que el autor tuvo por maestro a Marcel Hébert, en su juventud: este sacerdote, después de una estancia bastante prolongada en el modernismo, acabó en el ateísmo. A él está dedicado el *Jean Barois*, y es probable que la figura del abate Scherz, en la novela, haya sido inspirada, parcialmente, por el autor de *L'évolution de la foi catholique*.

El «compromiso simbolista» es un aspecto del modernismo: creyendo que la historia y la exégesis no permitían ya admitir el sentido literal de los hechos bíblicos y evangélicos, juzgando igualmente que la filosofía moderna hacía imposible la adhesión a los dogmas de la Iglesia, los modernistas se limitaban y circunscribían a la significación puramente «simbólica» de estos hechos y de estos dogmas; veían en ellos «mitos» representativos de *valores* morales y religiosos indispensables al hombre, pero a los que se

---

[15] L. OLLÉ-LAPRUNE, *La certitude morale*, París, 1880, pp. 413-414.

[16] R. AUBERT, *Problème de l'acte de foi*, Lovaina, 1954, p. 269.

debía, para salvarlos de los ataques del racionalismo, separar totalmente de su expresión histórica y dogmática literal.

Era ésta una falsa solución de un problema real; era un compromiso, en lugar de una síntesis. Martin du Gard se apunta aquí el innegable mérito de demostrar que ese «compromiso» es insostenible para un católico: hay que admitir la Biblia y los Dogmas íntegramente o rechazarlos íntegramente. Barois no encontrará en el sistema del abate Scherz más que un refugio muy provisional. Muy pronto saldrá de él para pasar, desgraciadamente, a la incredulidad y escribirá al abate: «os espero fuera, al aire libre» (p. 100). Fué lo que también hizo Marcel Hébert, al menos en sus últimos escritos.

La auténtica síntesis entre la libertad, la sobrenaturalidad y la razonabilidad de la fe, de las que el fideísmo, el pragmatismo y el racionalismo son el reverso herético, será expuesta y desarrollada en el capítulo sobre Malègue. Ahora conviene esbozar el clima laico que se oponía a esta apologética demasiado frágil.

2. Los sectores intelectuales laicos a fines del siglo XIX.

Si el peligro más grave al que había cedido la apologética era el fideísmo pragmatista, se adivina que tal actitud se explica como una reacción contra su contrario, el racionalismo. *Jean Barois*, en su conjunto, está basado en esta oposición. Si hoy nos parece simplista, responde, sin embargo, a una situación histórica real.

Aquí me limitaré a recordar lo esencial, ya que el capítulo sobre Malègue nos permitirá aducir precisiones y matices más detallados sobre el racionalismo ambiente. Ello no obstante, vistos desde el exterior, los hechos parecen, no hay duda, los que narra Martin du Gard.

A finales del siglo XIX, el laicismo era una verdadera religión. Se basaba en la mística de la ciencia. La filosofía materialista, que

dominaba con Taine y Comte, fué relevada por el método experimental, la historia y, después, la exégesis. Ibase formando poco a poco un bloque en el que parecían converger todas las disciplinas científicas en el sentido del ateísmo o, al menos, del agnosticismo.

Sin embargo, lo más grave no era eso, sino más bien una especie de apasionada manía «religiosa» que se apoderó de los espíritus: se creyó que, liberada de las andaderas que había necesitado durante su infancia, la humanidad iba a llegar a la edad adulta y a entrar en una era de progreso indefinido. El Gide de la última época nos ofrece un ejemplo absolutamente típico de ese estado de espíritu; como ya he hablado muy por extenso de él en el volumen precedente, me creo dispensado de añadir aquí nada más.

Importa más citar inmediatamente una frase de Jean Barois, pues es típica: «el método científico, dice, es propio para la busca de la verdad» (p. 123). Vale la pena destacar en esa frase el carácter a la vez vago y entusiástico de la afirmación: sería preciso que el autor nos dijese qué género de «verdad» es capaz de alcanzar el método científico; es asimismo necesario precisar el sentido exacto de la palabra «científico»: el estudio de los fenómenos místicos es también «científico», si bien en un sentido distinto que cuando se trata de las ciencias exactas. Si es cierto que éstas son soberanas en su dominio propio, no lo es menos que deben reconocer sus límites, cuando se discuten verdades morales y espirituales.

Barois es aquí testigo de aquella confusión de los espíritus que, en 1880, lo mezclaba todo: se creía que la ciencia iba a reemplazar a la filosofía y a la teología y a reinar sin rival sobre el espíritu humano.

3. La pérdida de la fe

La crisis de Jean Barois no es más que un ejemplo, entre mil, del inevitable conflicto que debía enfrentar a una apologética decadente con un racionalismo triunfante. Esa crisis dolorosa todavía es actual. Por esta razón, voy a esbozarla aquí.

* * *

En la universidad, al entrar en contacto con la ciencia, Barois experimenta un vértigo (p. 42); en el mundo de «las grandes leyes científicas, su fe respira mal» (p. 49). El concordismo ingenuo, que constituía la panacea de la época, no logra satisfacerle largo tiempo [17]. Alrededor de los veinte años, se aferra, sólo por atavismo sentimental, a esa fe que «le aterra» perder (pp. 53-55).

De la misma manera se siente seducido Antoine Thibault, al entrar en contacto con la ciencia. Al paso que sus profesores sacerdotes se ven embarazados ante ciertas dificultades y echan mano sucesivamente de los diversos «cajones» atiborrados de respuestas, comprueba que sus profesores laicos son «más serenos», tienen «más aplomo»:

> Aun cuando su ciencia era insuficiente *(explica al abate Vécard)*, su actitud no tenía nada de asustada: sus hesitaciones, sus mismas ignorancias, se ostentaban a plena luz (tomo VI, pp. 278-279).

---

[17] El «concordismo» trataba de descubrir las coincidencias o concordancias entre la ciencia positiva y el Génesis, diciendo, por ejemplo, que la palabra «día» de *Génesis I* no significaba un día de veinticuatro horas, sino un período indeterminado, análogo a los períodos que la ciencia descubría por entonces. Inútil añadir que tales tentativas nacían ya muertas.

El espíritu de Antoine se despertó al mismo tiempo que se puso en contacto con la ciencia racionalista; nada se había hecho para preparar este encuentro, alimentando, desde la infancia, su inteligencia desde el punto de vista profano y religioso. He aquí por qué Antoine puede pronunciar esta frase terrible, pero verdadera, que resume una crisis religiosa muy frecuente en los años de hacia 1880:

> «Mi ateísmo se formó al mismo tiempo que mi espíritu» (*Ibid.*, p. 282).

Me interesa precisar y puntualizar que, tanto en el caso de Antoine Thibault como en el de Jean Barois, los problemas de orden moral, y pienso sobre todo en la moral sexual, no desempeñan papel importante y apreciable. Sé muy bien que «la sensualidad hace la cama y prepara el camino a la incredulidad», como dijo Green; no olvido la frase de Bonald, citada por Martin du Gard, a propósito de Gide: «una conducta desarreglada aguza el espíritu y falsea el juicio». Es evidente que la inmoralidad se halla a veces, o si se quiere, frecuentemente, vinculada con la pérdida de la fe. Antoine Thibault y Jean Barois no son, ni mucho menos, inatacables desde el punto de vista de la moral sexual. Pero su conducta no ha tenido influencia directa sobre su creencia: por otra parte, es posterior a la crisis que les condujo al ateísmo.

El drama de los dos personajes de Martin du Gard fué por entero intelectual; así al menos es como lo presenta el autor, y es necesario darle la razón, ya que hay crisis religiosas que tienen por causa y origen un enfrentamiento doloroso de la fe y de la razón. El caso de Augustin Méridier lo muestra bien a las claras. Cierto que Malègue lo describe de una manera infinitamente más matizada que Martin du Gard; pero sería preciso acabar de una vez para siempre con esa deformación de tantos cristianos que se obstinan en «buscar siempre a la mujer», cuando se encuentran con

incrédulos. ¡Como si, «buscando a la mujer» en la historia de los creyentes, no se la encontrase jamás!

No hay que confundir las cosas ni mezclar los problemas: hay un problema moral previo a la fe: ya he hablado algo de ello, al tratar de Sartre y de James; pero existe también un problema intelectual que no es dable soslayar. Los cristianos de fines del siglo pasado no se hallaban equipados para resolverlo. No ignoro que «la fe sin obras es una fe muerta»; pero no es infrecuente, máxime actualmente, topar con la paradoja de cristianos que «tienen las obras sin la fe»: anclados en una hermosa rectitud moral, experimentan, sin embargo, terribles dudas intelectuales. Jean Barois, Antoine Thibault, Augustin Méridier, invitan a los cristianos a no escamotear tan fácilmente las dudas intelectuales que los jóvenes católicos les proponen. Bajo este aspecto, los libros de Martin du Gard nos prestan un gran servicio, pues nos obligan a velar en todo instante [18].

Vamos a ver ahora lo que es de nuestro héroe, cuando, al decir adiós a la fe, se enfrenta con la vida.

III. LA RELIGION LAICA Y LA IGLESIA DE FRANCIA

El proceso Dreyfus fué, para Barois, la ocasión inesperada en que se concretó la religión laica que venía defendiendo en su revista *Le semeur*. Una buena tercera parte de *Jean Barois* está

---

[18] Esta fórmula «las obras sin la fe» no hay que tomarla al pie de la letra; me fué inspirada por una situación que encuentro con harta frecuencia entre los jóvenes intelectuales cristianos.—Debo añadir que actualmente, entre las minorías selectas, se ha cobrado conciencia de la necesidad de armar intelectualmente a los intelectuales cristianos. Las iniciativas tomadas en este sentido por la Universidad de Lovaina, por ejemplo, son

consagrada a las peripecias de este drama, que revistió gravedad excepcional. Importa, antes que nada, señalar la posición que adoptaron los católicos en esa ocasión.

1. El catolicismo y el «Affaire».

Es bien conocida la importancia de este proceso, que muy pronto se denominó «l'Affaire» por antonomasia [19]; de él iban a salir dos Francias, trágicamente divididas; dos Francias que todavía hoy se mantienen frente a frente [20], tanto en el plano político como en el religioso. El reciente recrudecimiento del integrismo en Francia constituye un indicio alarmante de ello.

En la época del proceso, la gran mayoría de los católicos tomó partido por los antirrevisionistas [21]. Tuvieron mala suerte, pues una vez más habían hecho la puesta por la parte perdidosa: inocente Dreyfus, como se sabe hoy, los católicos fueron derrotados.

La actitud de los católicos en el «Affaire» no es más que la consecuencia de una postura más general en favor de un régimen periclitado: la mayoría de los cristianos de Francia, sorda a los llamamientos de León XIII, que los invitaba a laborar dentro de la realidad del régimen político [22], rehusó aceptar la república.

---

una buena prueba de lo que digo. Por desgracia, el eco de todo esto es muy escaso todavía en la predicación y en lo que Heiler llama *Vulgärkatholizismus*.

[19] Por desgracia, la juventud estudiantil de hoy no sabe ya nada de él.

[20] Cf. *Le drame de Maurras*, en *Revue Générale Belge*, junio 1952.

[21] A. Dansette trata de esta cuestión en *Vie Intellectuelle*, oct. 1951, pp. 23-37.

[22] El «ralliement» significa la aceptación del régimen republicano, el abandono de la «tesis» por la «hipótesis». Es sabida la distinción que hizo León XIII entre un régimen, quizá poco deseable en sí, pero que era preferible aceptar antes que encerrarse en una estéril oposición, y la «legislación», que los católicos debían tratar de influir en el sentido cristiano.

Los católicos soñaban con una restauración del antiguo régimen, bajo el conde de Chambord. En las rectorales de la época se encontraban muchas veces los retratos del Papa, del Obispo del lugar y... del conde de Chambord.

Esta actitud venía de muy atrás: ya durante el segundo imperio, la intolerancia y la ceguera dominaban en la gran mayoría del mundo católico francés. Véase lo que sobre este particular escribe el más moderno y más avisado de los historiadores de Pío IX: «Para defender sus ideas excesivas y acuñar, con una terrible injusticia a veces, los juicios de sus amigos los teólogos en contra de los católicos liberales, Veuillot [23] dispone, en *L'Univers*, de una tribuna cotidiana. Sin duda, el alto clero, aun compartiendo sus ideas, se muestra con frecuencia reticente en lo que toca a ese periodista que pretende dar lecciones a los obispos en materias de fe y de ortodoxia; en cambio, en provincias, se convierte en oráculo de numerosos sacerdotes, que aprecian su lenguaje popular y su facundia desenfadada... Veuillot contribuyó más que ningún otro al nacimiento en provincias de un «*espíritu clerical*» y a la constitución, dice P. de la Gorce, «de una escuela arrogante e inexperimentada, intolerante de lenguaje más que de corazón, que maldecía en bloque del siglo y de sus contemporáneos y provocaba así a los adversarios a la réplica y a la violencia» [24].

Este esbozo es, por desgracia, exacto. La mayoría de los católicos, desde 1880 a 1914, se mantendrá en la línea de Veuillot [25]. En este punto, la oposición entre religión y mundo profano no

---

[23] Por desgracia, ¡Veuillot tenía talento!

[24] R. AUBERT, *Le pontificat de Pie IX*, p. 235.

[25] ¿Por qué, siendo esto así, se persiste en hacer figurar a Veuillot en *Antologías* escolares? Mucho me temo que demasiados católicos conserven la nostalgia del antiguo régimen.

podía ser más radical; y a la religiosa, añadíase la oposición política.

* * *

Hay que tener presente esta situación para comprender el cuadro que pinta Martin du Gard del conflicto entre el laicismo y el catolicismo francés: *Jean Barois* se centra en la oposición maciza entre un cristianismo miedoso, replegado sobre sí mismo, desafiador del mundo moderno, y el entusiasmo sereno, el ardor casi religioso que anima a los apóstoles del laicismo. De un lado, hay la voluntad de ilusionarse, espíritu reaccionario, temor a la vida, querer «vivir» biológico; del otro, hay el valor ante la verdad, incluso triste, espíritu social, audacia frente a la vida, incluso si ésta a la larga engaña, afrontamiento sereno de la muerte. Del lado cristiano, existe la estrechez, el pánico de un Barois moribundo; del otro, la amplitud de miras, la tolerancia, la muerte serena de Luce.

Cecilia testimonia de manera característica la incomprensión total en que vive respecto al ideal que anima a su marido: ella quiere tener «un marido como todos» (p. 163); no comprende «la lealtad en la duda» de que se prevalece su esposo (p. 104): busca la verdad entre gemidos, al paso que ella experimenta «la necesidad de dominarlo desde lo alto de su certeza» (p. 105). Barois es para ella «un ateo, un pagano; está condenado» (pp. 143, 147).

Se comprende que Barois rompa brutalmente con esta mujer que representa para él el temor ante la vida, la mezquindad, la estrechez de miras. Interviene en cuerpo y alma en el «Affaire»; se pone a la cabeza de los dreyfusistas [26] y desencadena una ofensiva victoriosa en favor de la religión laica.

---

[26] La distinción entre «dreyfusistes» (partidarios de Dreyfus, en el

La cumbre humana de la vida de Barois es aquella conferencia que pronuncia ante varios millares de personas, y en la que propugna el laicismo como la única esperanza para el futuro de la humanidad. Libre de las andaderas de la infancia «metafísica y dogmática», el hombre se avista con un mundo que la ciencia le entrega en toda su integridad. Barois ha sufrido tanto por las ilusiones y los terrores religiosos, que afirma con acento vibrante el ateísmo del hombre del porvenir.

Sin duda, Albert-Elie Luce y el mismo Barois han medido ya la sutil diferencia que media entre los «dreyfusistas desinteresados» y los «dreyfusistas aprovechados» y que es la misma que sentía Péguy cuando contaba el «Affaire» a los jóvenes. La tarde que los reunió, en los albores del siglo XX, a lo largo del Sena, está teñida de nostalgia: se preguntaban si ese proceso, que llevó a Francia al borde del abismo por defender a un solo inocente, injustamente condenado, aunque fuera a costa del derrocamiento radical de las fuerzas de orden, inaugura verdaderamente una nueva era de verdad y de justicia. Cuando se piensa en los procesos de Moscú, y en tantos otros, tristemente actuales, se comprende su inquietud: estas comedias atroces son, en efecto, la antítesis *absoluta* del «Affaire», ya que, aquí, son los inocentes los que se declaran culpables para salvar un «orden» que los condena injustamente.

No importa; el presentimiento de que la era de los entusiasmos generosos y puros por la verdad y por el progreso queda ya detrás de ellos y de que el nuevo siglo se abre bajo auspicios equívocos, no hace sino reforzar la dulce altivez que anima a

---

curso del proceso) y «dreyfusards» (los que explotaron el triunfo del laicismo) es conocida; Péguy la expresó a su manera al hablar de una «mística» convertida en «una política».

Barois y a Luce. En esa tarde de enero de 1900, domínalos el sentimiento de una especie de mártires de la religión de la humanidad: lúcidos y serenos, afrontan una verdad que es quizá triste, pero encuentran en esa misma lucidez una grandeza que los reconforta. Por nada del mundo querrían volver a la cárcel demasiado dulce de las ilusiones religiosas.

¡Y sin embargo...! Inmediatamente después del triunfo que consiguió con su conferencia, Barois está a punto de perder la vida en un vulgar accidente de automóvil: en el momento del peligro, murmura un *Ave María*. Aterrado de sorprender en su interior la persistencia de antiguas costumbres religiosas, Barois escribe un testamento en el que desaprueba y desautoriza, por adelantado, toda conversión de última hora. Tiene cuarenta años; está en la fuerza de la vida. Esa desautorización categórica manifiesta bien la idea que se hace de las relaciones entre ciencia y religión: la fe no puede ser más que un asalto ciego de las fuerzas afectivas, mientras que la religión laica es la única que se funda sobre la lucidez y la verdad. La última parte del libro, que cuenta la «conversión» de Barois, debe, según el autor, completar la demostración.

* * *

Antes de pasar a esta fase última de la vida de Jean Barois, es preciso introducir un largo paréntesis. Hasta aquí, efectivamente, he dado la razón, en lo esencial, al cuadro histórico que esboza Martin du Gard. Creo incluso poder añadir que su crónica refleja una situación que existe todavía al presente en algunos sectores del mundo cristiano. Todavía quedan por ahí Veuillots, al menos hombres dotados de su talento; abundan todavía los cristianos replegados sobre sí mismos, desafiando al «mundo moderno», rechazando el diálogo y pegados a las prácticas forma-

listas de una religión cerrada. Las críticas lanzadas por Sartre contra el «espíritu de seriedad» de los «farsantes» no carecen todas de objeto. El recrudecimiento del integrismo sugiere a los historiadores actuales la hipótesis de una reaparición clandestina de una sociedad emparentada con la sobrado famosa *Sapinière*. El *Vulgärkatholizismus* existe en todo tiempo.

En cuanto al laicismo, para nadie constituye secreto que está siempre vivo en vastos sectores de la política y de la sociología. Gide le dió sus «ejecutorias de nobleza» a los ojos de muchos.

No se me oculta que Martin du Gard ve las cosas desde el exterior, sin duda alguna, en lo que concierne a la religión cristiana. Pero no vayamos a tranquilizarnos demasiado pronto con esta consideración: no olvidemos nunca que los incrédulos no pueden ver el cristianismo *más que desde el exterior;* si la imagen que nos ofrecen de él, al mismo tiempo que es parcialmente inexacta, nos sorprende por la obstinación con que la repiten innumerables autores, ello se debe a que se presta a ello el testimonio que de su religión dan muchos cristianos. Lo dije ya en la introducción de este volumen, siguiendo a un escritor reciente: el drama de esta época radica en que los que tienen tiempo para reflexionar y buscar pacientemente la verdadera faz de la fe son los únicos que están en condiciones de reconocerla; los demás «nos miran» a nosotros los cristianos, y el espectáculo que les ofrecemos... justifica con harta frecuencia el cuadro que presenta de nosotros Martin du Gard.

He hecho ya la crítica de la concepción que el autor se hace de la fe; es preciso añadir ahora las lagunas, sin duda involuntarias, de la crónica *histórica* en que el autor de *Jean Barois* quiere encerrar el catolicismo de la tercera República.

2. La verdadera faz del catolicismo bajo la tercera República

Son demasiado numerosas las lagunas de su documentación para que no las señale, al menos sucintamente. Ello me permitirá esclarecer más y mejor el error básico que vicia el relato de la «conversión» final del héroe.

a. Laicismo y catolicismo liberal

Jean Barois no nos presenta más que católicos «reaccionarios», esos católicos a los que se da el nombre molesto, y que es preciso emplear bien, de «gentes de derecha». Hay que confesar que esta *intelligentsia,* replegada totalmente sobre sí misma, era la que bullía más y hacía más ruido; era ella también la que disponía de mayores posibilidades financieras. Pero existía otra fracción de católicos franceses, desgraciadamente minoritaria, tan ardientemente cristiana como la primera. También ésta exageró sin duda en la lucha, pero era bueno que existiese.

Hay, por lo demás, en la época que nos ocupa (1880-1903) un hecho fundamental que domina los debates y los eleva a su verdadero nivel. Desde muy pronto, León XIII predicó a los católicos franceses la adhesión al régimen republicano. Si la mayoría desoyó tal llamamiento, hubo algunos cristianos que pretendieron obedecerlo. Va a afirmarse una nueva tendencia política, la que encarnará, por ejemplo, Péguy, dreyfusista y católico, republicano y cristiano; es preciso asimismo recordar la actitud de Barrès, que se separará más tarde de Maurras y procurará unir la república y las instituciones tradicionales de Francia [27].

---

[27] H. Massis, *Maurras et notre temps,* París, 1951, tomo I, pp. 46-115.

Por lo demás, al lado de un catolicismo a lo Veuillot, existía desde siempre un catolicismo llamado «liberal», cuya legitimidad «teórica» cabe discutir, pero del que hay que decir que, «prácticamente», fué fecundo, como prueba la famosa ley Falloux. La actitud del episcopado belga, desde los orígenes de la independencia, constituye un claro indicio de la posibilidad de encontrar un *modus vivendi* entre el «liberalismo» y el «catolicismo» [28].

Silenciar estos hechos es crear la impresión de que *todos* los católicos militaban en la reacción en contra de la democracia republicana, es, por tanto, simplificar las cosas de manera muy grave. Cierto que, vistos desde fuera, por los ojos de un incrédulo, los católicos franceses justificaban la impresión que tenía de ellos Martin du Gard; la falta de matices por parte del novelista se explica, ya que no se justifique del todo, por el increíble espíritu reaccionario de que dan prueba los publicistas cristianos de esa época. La masa de los católicos ignoraba evidentemente a Péguy (esa masa corre muy frecuentemente en socorro del vencedor) y se imaginaba que Barrès se había estacionado en el «culto del yo» y en la «pequeña sacudida» del *Jardin de Bérénice*. Cuanto a los llamamientos del Papa, todos sabemos cómo se las ingenian los católicos con demasiada frecuencia para oírlos sin escucharlos.

* * *

Sería odioso abrumar a los católicos «de derecha», recordándoles y reprochándoles sus vacilaciones en seguir la nueva política recomendada por el Papa León XIII. El lector de *Jean Barois* olvidaría fácilmente un hecho capital: al contemplar el racionalismo

---

[28] El libro clásico es el de A. SIMON, *Le Cardinal Sterckx et son temps*, dos tomos, Bruselas.

laico con los ojos de un secuaz de esta religión, y el cristianismo desde el exterior, no medirá la impresión que debía despertar en un cristiano sincero. Algunos católicos liberales menospreciaban tal vez este aspecto de las cosas.

En efecto, no se debe olvidar nunca la virulencia atea del racionalismo de esa época. La política de *ghetto* que prevaleció en la mayoría de los sectores católicos se comprende mejor si se sopesa el doctrinarismo sectario de la ciencia de aquel tiempo. Claudel ha hablado de la «cueva materialista» y de la insondable tristeza que destilaban para él esas leyes morales del imperativo kantiano. Barois y Antoine Thibault, por ejemplo, quieren «creer con pruebas» (tomo VI, p. 281). Y, sin duda, existen «pruebas», no de los misterios cristianos en sí mismos, sino de su credibilidad, es decir, del carácter razonable del acto de fe. Ahora bien, los racionalistas creen que es preciso establecer la fe misma sobre pruebas tan evidentes como aquellas en que se basan las hipótesis científicas; de lo contrario, hay que dejar de creer.

De otro lado, la ciencia creía poder explicarlo todo; silenciosamente, íbale invadiendo el terreno a la filosofía; o bien proclamaba el agnosticismo como dogma. Si se piensa que esos mismos hombres que atacaban la fe en nombre de la ciencia fueron los que hicieron posibles las leyes de Combes y persiguieron a la Iglesia en sus obras y en sus actividades, resulta más fácil comprender el reflejo puramente defensivo del catolicismo.

En realidad, si la religión rehusaba el diálogo con la ciencia, ésta también lo rehusaba. Ciudadela cerrada, religión sustitutiva, el racionalismo no presentaba fisura alguna visible por la que poder introducir un cambio de impresiones algo fecundo con los mejores espíritus cristianos. Habríanse necesitado filósofos y teólogos de genio para arriesgarse con éxito a una política más comprensiva. Blondel, Rousselot, Lagrange y otros más, no hicieron su aparición hasta más tarde.

b. LA SUPERACIÓN DEL POSITIVISMO

Muy pronto van a levantarse contra el monopolio concedido a las ciencias exactas sabios como Duhem y Poincaré, filósofos como Lachelier y Boutroux. El determinismo mecanicista queda quebrantado, *desde* 1878, por Boutroux; desde 1889, Bergson abre un primer portillo en el bloque positivista y restaura el sentido de lo espiritual, por ejemplo en la libertad, tal como la describe, y en la «calidad», que opone al mundo de la «cantidad» [29].

De todo este movimiento de ideas que agita al positivismo y pronto lo supera, nada parecen saber los personajes de Martin du Gard; si lo entrevieron, no retuvieron de él más que el desaliento que se apoderó de los cientificistas y los llevó al *agnosticismo*. No se descubren, en *Jean Barois*, rastros de la renovación espiritualista que se operó en los años 1889-1914. Y esta vez la laguna es más grave que a propósito de la religión del laicismo. ¿Nos volverá a salir al paso en el cuadro del cristianismo de esa época?

c. EL CATOLICISMO FRANCÉS, VISTO DESDE EL INTERIOR

Martin du Gard no logra entrever la profundidad real de la vida religiosa de los cristianos de este tiempo. *Augustin ou le Maître est là*, de Malègue, aportará una contraprueba convincente. Si esos cristianos se hallaban poco preparados para el diálogo con el «mundo», y ello fué una enorme desgracia, en cambio se intensificó su vida espiritual. Aunque no se nutría aún de la fuente auténtica de la liturgia, como ya tengo dicho, aunque continuó

---

[29] Péguy y Maritain han subrayado la inmensa esperanza que representaba Bergson para aquellos a quienes no podían satisfacer las «evidencias» del cientificismo.

intangible la primacía abusiva de la «pureza», se produjo un zahondamiento real: conviene no olvidar que «se volvía de lejos».

El ya citado historiador de Pío IX nos brinda también en este punto su testimonio: «Tras la obra de condena (tan importante en el pontificado de Pío IX), hay una afirmación positiva siempre subyacente: *la verdadera relación de la criatura con Dios y la realidad del orden sobrenatural,* que condicionan la visión católica del hombre y de la sociedad civil y religiosa... El pontificado de Pío IX señala en el orden del pensamiento un valeroso esfuerzo para eliminar los restos de un deísmo naturalista que había caracterizado al pensamiento cristiano durante el período de la *Aufklärung* y para centrar otra vez ese pensamiento en los datos fundamentales de la Revelación: los misterios del Verbo encarnado, de la Iglesia, de la gracia y de los sacramentos... La profundización de la vida cristiana entraña, sin duda, el resultado más notable y el principal mérito de este largo pontificado: la Iglesia sale de él palpablemente más religiosa. No se puede negar su influjo en el renacimiento espiritual del siglo XX» [30].

Iré todavía más lejos, hasta afirmar que ese repliegue de la Iglesia en sus riquezas propiamente sobrenaturales, a riesgo de pasar por enemiga de los valores modernos, constituyó una especie de purificación providencial, de humillación voluntaria, que recuerda el misterio de las *Bienaventuranzas.* En ese período, tan decepcionante desde el punto de vista del diálogo de la Iglesia y del mundo profano, es también cuando se multiplican las congregaciones religiosas, cuando la piedad se hace más profunda y

---

[30] R. AUBERT, *op. cit.,* pp. 502-503.—Esto no está en contradicción con lo que he dicho más arriba acerca de la falta de sentido litúrgico en los católicos de entonces.

se prepara, en secreto, el admirable despliegue espiritual de nuestros días.

* * *

Sin duda, los problemas intelectuales, políticos y sociales que he señalado se imponían de una manera por demás apremiante; había que abordarlos, tarde o temprano. El mismo Pío IX lo sabía, pues, poco antes de su muerte, decía a Monseñor Csaky: «mi sucesor deberá inspirarse en mi apego a la Iglesia y en mi deseo de hacer el bien; en lo demás, *todo ha cambiado en torno a mí*; mi sistema y mi política no están ya con el tiempo, pero yo soy demasiado viejo para emprender rumbos nuevos: esto será la obra de mi sucesor» [31].

* * *

El sucesor de Pío IX fué, en 1878, León XIII. Con él, los problemas planteados al espíritu cristiano entraron rápidamente en vías de solución. Encíclicas sociales, acercamiento a los gobiernos, progresos de las ciencias eclesiásticas; estos tres aspectos del pontificado de León XIII responden precisamente al deseo de Pío IX en su vejez.

Un gran movimiento de renacimiento espiritual penetra poco a poco el mundo del pensamiento de Francia, tanto entre los cristianos como entre los pensadores profanos. Cierto que no se vió con claridad al principio, pues el modernismo estuvo a punto de bloquear en una vía muerta lo que había de fecundo en las investigaciones de los sabios cristianos; además, entre los filósofos y los teólogos no sospechosos de modernismo, muchos insistieron de forma excesivamente unilateral en el aspecto vital de la fe,

---

31 *Ibid.*, p. 498.

en las disposiciones morales que supone. Como legítima reacción contra una apologética pseudoescolástica, sobrecargada de wolfismo y de kantismo, no evitaron siempre el empleo de fórmulas que podían ser tildadas de fideísmo. Ello no obstante, desde 1889, con Bergson, desde 1893, con Blondel, había irrumpido victoriosamente lo espiritual y lo sobrenatural en el mundo intelectual profano.

Poco a poco se iba elaborando una síntesis entre la apologética de los motivos de credibilidad y la que se fundaba en el estudio de las disposiciones morales y espirituales previas al acto de fe. De la abundante literatura aparecida en los alrededores de 1900, en torno a la psicología de la creencia, y que tendía a subrayar la originalidad específica de este tipo de conocimiento, nada dice Martin du Gard [32].

Las «nuevas camadas» de católicos que describe en la época de la vejez de Barois, son únicamente pragmatistas: los jóvenes se adhieren a la fe porque ésta representa una fuerza social de orden, una riqueza tradicional, o porque sus representantes han «experimentado personalmente la eficacia práctica de la fe» (p. 46). Pragmatismo político o moral, fideísmo, se habrá reconocido en ello la *Action française*, así como ciertos aspectos del nacionalismo de Barrès [33].

Algo más había en Francia, desde el punto de vista cristiano, por aquellas fechas: diríase que el reloj del novelista se paró en los alrededores de los años 1880-1898 (proceso Dreyfus); hay en él, a no dudarlo, un apego sentimental a la mística dreyfusista.

---

32 R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, pp. 269 ss.

33 Barrès, aunque aproximándose al catolicismo, desconfiaba demasiado de las ideas; los textos religiosos que nos ha dejado transparentan demasiado una especie de *voluptad* de lo divino que queda aquende la fe auténtica.

IV. LA «CONVERSION» DE JEAN BAROIS

Barois es intolerante en la lucha que desde el *Semeur* lleva a cabo contra el cristianismo. Albert-Élie Luce, ateo tolerante, que tiene evidentemente todas las simpatías del autor, le reprocha su sectarismo. Su visión es certera. Viejo, solitario, desilusionado, enfermo, Barois no puede soportar el morir por entero; acepta los sacramentos, mientras que Luce morirá, ateo lúcido, con la serenidad de Sócrates. El «testamento» de Barois es descubierto después de su muerte edificante: su mujer y el abate que han asistido al moribundo lo queman.

* * *

Esta «conversión» no nos sorprende: he señalado ya la oposición simplista que constituye la armazón de *Jean Barois*: de un lado la razón, que no puede ser sino atea; de otro lado la fe, que no puede ser más que una emanación de las potencias del sentimiento. Se adivina que la vejez y la proximidad de la muerte despiertan en el hombre, cualquiera que haya sido su pasado, los temores y las ilusiones de la infancia. Según Martin du Gard, la fe de Barois moribundo no sería más que un asalto de la voluntad del vivir biológico. Si bien es cierto que una apologética «del carbonero» parece dar pie a esta falsa idea, ello no obstante el final de la novela constituye una flagrante caricatura de la verdadera fe.

Un pasaje característico de la conversación entre Antoine Thibault y el abate Vécard me servirá de introducción a este último párrafo.

1. El miedo no es la fe.

Es fácil adivinar que los cristianos fideístas y pragmatistas recurren gustosos al argumento de la muerte para tratar de convertir a los incrédulos. Es precisamente lo que hace el abate Vécard, cuando se dirige a Antoine Thibault:

> Usted es todavía joven; usted verá. Otros han acabado por comprender. También le llegará a usted su turno. Hay horas en la vida en las que el alma no puede prescindir de Dios. Y entre esas horas hay una sobre todo, la última... ¿Se imagina usted lo que será llegar al borde de la eternidad sin creer en Dios, sin vislumbrar, en la orilla opuesta, al Padre omnipotente y misericordioso que nos tiende sus brazos?, ¿morir en la sombra total, sin la más leve lucecita de esperanza? (tomo VI, p. 295).

Lejos de mí la pretensión de negar la pertinencia de este argumento: el sufrimiento, sobre todo el que acompaña a la muerte, abre la mayor brecha por la que Dios puede penetrar en nuestra ciudadela interior para revelar allí su presencia. Volveré sobre este punto, cuando trate de Malègue. Pero hay que guardarse de *aislar* este argumento de los otros; y hay, además, que *comprenderlo bien.* ¿Cómo lo presenta Martin du Gard en su *Jean Barois?*

* * *

Cuando el padre del protagonista, después de una vida de ateísmo, muere como cristiano, dice a su hijo: «después de todo, la muerte es una incógnita terrible» (p. 82). Tal afirmación entraña un suicidio del espíritu ante lo desconocido, un salto a lo incognoscible, o, si se prefiere, es la *apuesta de Pascal,* traducida frecuentemente en las palabras: «nunca se sabe».

Se ha exagerado el lado angustiado de Pascal; se ha extendido la creencia de que sobre el altar de la fe había quemado vida

mundana e investigaciones científicas; se ha subrayado a porfía «la inquietud pascaliana» y se ha hecho creer que sus pruebas de la religión eran sólidas en razón justamente de su oposición a la filosofía natural, a la que habría rebajado a su gusto para mejor elevar y realzar las «razones del corazón»; en fin, se ha usado y abusado del argumento de la «apuesta»: sé de profesores que dedican dos o tres clases a explicarla a sus alumnos. En cuanto a la «segunda parte» de los *Pensées,* la que expone una prueba escrituraria, fundada en la armonía profética de los dos Testamentos, se pasa casi siempre en silencio.

Pascal no es EL gran apologista católico que algunos querrían ver en él; hay otros y en gran número, comenzando por Newman. Por otro lado, la clasificación de las ediciones antiguas sólo en parte está justificada. La nueva edición de Lafuma [34] restituye el orden de los pensamientos con mucha mayor verosimilitud.

No se deben oponer, en Pascal, ciencia y fe, sino *unirlas.* El plan de los *Pensamientos* es más riguroso, *racionalmente* hablando, de lo que se cree. Los pasajes en que se expresa la «inquietud» ante la pequeñez del hombre frente al mundo, no manifiestan los sentimientos de Pascal mismo, sino los que atribuye a los libertinos a quienes quiere convertir. La trama general de la prueba es mucho más racional; Pascal fué el primero en emplear las nuevas categorías que la ciencia descubría por aquel entonces, como un medio, *entre otros,* de conciliar la fe *y la ciencia*; su argumento de la *apuesta* es *una* de estas tentativas (a mi juicio, la menos afortunada); además, las páginas sobre las diversiones se inspiran en la vida mundana de Pascal, de la que el filósofo procura ex-

---

[34] La edición de Lafuma es todavía de difícil acceso, dados su volumen y su precio. Pero esperemos que se harán ediciones corrientes de ella. Está destinada a reemplazar a las otras.

traer las implicaciones apologéticas; en fin, el argumento profético viene a coronar el conjunto [35].

No insistiré, pues no es éste el lugar para hacerlo. Baste haber restituído a Pascal su verdadera grandeza y haber reducido considerablemente la parte de fideísmo y de pragmatismo que se le ha atribuído con demasiada facilidad. Una cosa es cierta: el argumento de la apuesta, aislado del resto de las pruebas y mal comprendido (tiene sólo un valor *matemático,* no moral), ha sido utilizado frecuentemente por la apologética cristiana y es el que ha abonado en muchos incrédulos, como Gide, Valéry, Martin du Gard, la idea de que la fe es una opción *irracional* dictada al hombre por el enigma impenetrable del más allá. Es necesario desterrar la apuesta pascaliana de nuestra predicación, de nuestra enseñanza secundaria y superior, porque presentada muy frecuentemente de manera simplista, sin los acompañamientos matemáticos que son los que le dan su sentido [36], viene a parar en una prueba terriblemente equívoca.

* * *

Vamos a ver este equívoco en el contraste con que Martin du Gard termina su *Jean Barois*: en efecto, opone la muerte socrática, serena y sin esperanza de Luce, a la muerte cristiana, temblorosa y abyecta, de Barois. Este equívoco se encierra en una sola palabra: convertirse a causa de la terrible incógnita de la muerte,

---

[35] Personalmente, no me gusta el libro de R. Guardini sobre Pascal. Se le hace decir a Pascal lo que se quiere. Las ideas de Guardini son siempre profundas, pero, en lo que concierne a Pascal, primero hay que saber lo que Pascal quiso decir.

[36] El argumento de la *apuesta* apunta a los matemáticos de entonces.

no es más que un reflejo de MIEDO, un asalto de la voluntad de vivir biológico, egoísta, ante el «agujero negro».

* * *

En su vejez, Barois se siente rebasado por todas partes: la ciencia triunfante, la religión laica, tales como las había conocido en el entusiasmo del proceso Dreyfus, han cedido el puesto al agnosticismo y a la corrupción de la mística dreyfusista por parte de los «dreyfusistas aprovechados». Está descorazonado.

Y por si todo ello fuera poco, descubre el horror de sentirse envejecer:

> Durante largo tiempo, dice Barois, creemos que la vida es una línea recta, cuyos extremos se hunden en la lejanía, en los confines del horizonte; después, descubrimos poco a poco que la línea está cortada, que se curva y que sus extremos se acercan, se tocan. El anillo va a cerrarse. Vamos a ser unos viejos que no saben más que dar vueltas dentro de su círculo (pp. 376-377).

Barois se siente solo, sin afecto, sin amor, incomprendido por las generaciones jóvenes (p. 431). Está enfermo, teme a la muerte (pp. 424-425). No le bastan ya las satisfacciones de la razón (página 549); no quiere resignarse a la nada (p. 460); se deja obsesionar por su yo (p. 461). Ve el mundo como algo malo, duda de ese progreso en cuyo nombre perdió su fe tiempo atrás (p. 462); le horroriza el «bajo materialismo del pueblo» (p. 480). Halla «demasiado lógicas» las razones que le da Luce para esperar; es que rechaza «físicamente» sus convicciones pasadas, porque no le han acarreado sino decepciones (p. 466). Quiere un poco de paz, un poco de confianza, «para no ser demasiado desgraciado» (p. 466).

Una cosa resulta clara: si Barois va hacia la fe, lo hace por

descorazonamiento, por temor, y en modo alguno por el anhelo de descubrir una *verdad* que nunca lograría.

* * *

La conversión de Barois, durante los últimos meses de su vida, se opera bajo el signo del *miedo*; del miedo que le inspira el «querer vivir por encima de todo», el repliegue egoísta sobre su «yo limitado». Barois declara un día al abate Lévys (que es modernista): «sigo una mística, y sin embargo no creo en nada» (p. 484). Aspira a la fe, pero ésta no es para él un acto de inteligencia, sino *una aspiración de su sensibilidad* y de su voluntad debilitada: habla de un «sentimiento de confianza» y de un «deseo de sumisión» (p. 486). Lo que le atrae es la «belleza del cristianismo» (pp. 486-487); confiesa que necesita «una hipótesis consoladora» (p. 488). El abate Lévys dice de él que «*más que verdad, lo que necesita es paz*» (p. 491).

¡Como si pudiera ser verdadera una paz que no se base en la verdad! ¡Como si fuera lícito consolar a nadie en los umbrales de la muerte con esperanzas de paz de las que se duda que sean *verdaderas*! Perdóneseme la comparación, pero la frase de Lévys recuerda aquella otra: «¡qué importa el vaso, con tal de emborracharse!»; ¡qué importa la verdad, con tal de conseguir la paz!

* * *

De este clima sentimental, angustiado, de esta atmósfera de fideísmo cobarde, es de donde brota la oración de Barois pidiendo la fe (p. 490). Ante el cadáver del abate Jozier, muerto después de una vida de heroísmo misionero, Barois «tiene la percepción neta del alma» (p. 491). Pero ¿qué vale esta «percepción», bastante ambigua ya de por sí, si nos acordamos del miedo que aplas-

ta a esta sensibilidad acorralada? Tras una noche de angustia, Barois se siente «aliviado, purificado», y pide la confesión.

* * *

La muerte de Barois es una caricatura, quizá involuntaria, de la muerte cristiana. En lo más hondo de un abismo de sufrimientos patológicos, el desgraciado experimenta «un espanto loco» (página 508); clama: «libradme, no me dejéis sufrir» (p. 509); pregunta: «¿estáis seguros de que Él (Dios) me ha perdonado?»; grita como en un aullido la palabra «infierno», después, muere «agarrándose al crucifijo» (p. 509).

Puro melodrama.

* * *

Después de esto, resulta de un efecto facilón hacer leer por el abate Lévys el testamento que Barois había escrito cuarenta años atrás: en él desautorizaba por adelantado toda conversión *in extremis,* como arrancada por el miedo y la debilidad ante la destrucción del «yo». Huelga añadir que Cecilia y el abate Lévys se dan buena prisa en quemar este documento comprometedor, dando con ello una última prueba del temor a la verdad que constituiría la característica de los cristianos.

Esta última escena del libro muestra bien a las claras que, para el autor, la fe cristiana es un reflejo de miedo del hombre depotenciado por la vejez, la enfermedad y la angustia de acabar; es *un reflejo animal,* indigno de un hombre que merezca llamarse tal. El «verdadero Barois» se halla en el testamento de los cuarenta años y no en el «arrepentido» de la última hora.

* * *

Martin du Gard tiene buen cuidado de oponer a esta muerte «cristiana» la muerte «pagana» de Luce. Este sale de la vida como Sócrates (p. 505); declara: «no nos dejemos cegar por lo individual» (p. 505); confiesa temer a la muerte, pero este temor es «completamente físico», añade, pues «moralmente permanece sereno» (p. 503). No necesita sacerdote para borrar sus pecados (p. 503); se consuela de su muerte pensando en la humanidad del porvenir (p. 503). Se sabe desahuciado por los médicos, y sin embargo «quiere llegar a la felicidad sin ser víctima de un *espejismo*» (p. 501); quiere morir sin desviarse, pero con confianza; su momentánea rebeldía es puramente «nerviosa»: ha vivido armoniosamente y morirá de la misma manera; no quiere que sus hijos sean testigos de su último suspiro: como Sócrates, manda que se retiren. A las puertas ya de la agonía, dirá:

> He nacido con la confianza en mí, en el esfuerzo cotidiano, en el porvenir de los hombres. He guardado un fácil equilibrio. Mi suerte ha sido la de un manzano plantado en buena tierra, que rinde regularmente sus frutos (p. 505).

Al acercarse la muerte, exclama:

> ¡Ah!, es la muerte esta vez... ¡Qué bellos son mis hijos! (p. 506).

Se comprende que ante esta muerte escriba Woldsmuth:

> No me he equivocado al creer en la razón humana (p. 507).

* * *

Estas dos «muertes paralelas» están opuestas demasiado simétricamente para que no nos pongamos en guardia y desconfiemos. Martin du Gard no es ya aquí un testigo, un historiador, sino un apologista de la *religión* racionalista.

2. Verdadero aspecto de la muerte cristiana.

Ya he dicho, a propósito de Bernanos, que la muerte cristiana va acompañada frecuentemente de angustias. El mismo autor del *Journal d'un curé de campagne* lo ha dicho con su ironía inolvidable: «el compadre estoico perderá su calambre, eternamente». El cura Chevance y Blanche de la Force pasan por abismos de angustia.

Esta «angustia» cristiana nada tiene que ver con el miedo *vil y abyecto* que Martin du Gard describe con tanta complacencia; se trata solamente de una angustia mística, del presentimiento, del temblor ante la presencia de Dios; se trata del estremecimiento de todo el ser a las puertas de este cambio radical que disuelve y recompone este cuerpo de pecado para transfigurarlo en cuerpo de gloria; se trata del abandono humano, de la soledad, del desierto de Dios; pero, en medio de este desierto, Dios habla por encima de la noche de los sentidos y del espíritu. Por muy profunda que pueda ser la angustia de la muerte, en el cristiano va acompañada de una «ALEGRÍA» que supera y sobrepasa a todo otro sentimiento.

El cura Chevance, tras una agonía terrible, muere lleno de alegría; Chantal de Clergerie muere en medio del horror, pues se le ha robado todo, «incluso su muerte», pero es porque ella ha renunciado por anticipado a su parte de consuelo *sensible* en la muerte; se la ha dado al cura Chevance, para que éste franquee la puerta sombría con la alegría que su hija le habrá dado. Después de decir: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», Jesús dijo asimismo: «Padre, en tus manos pongo mi espíritu».

Las muertes cristianas son, por encima de la angustia, dulces, pero con una dulzura muy distinta de la serenidad estoica de

Luce. Las angustias son aceptadas, a veces queridas, por ejemplo por ciertos santos que pedían a Dios «sufrir siempre más» para la salvación de los otros. Una vez más, encontramos aquí el misterio de Pascua: si la muerte cristiana, si la muerte de Jesús parecen humanamente tinieblas y angustias, son también alegría; y si esta alegría tiene cierto parecido con la agonía de sudor y sangre, ello no quiere decir que esa alegría sea mera ilusión, sino que se trata de una alegría sobrehumana, *que supera a todo entendimiento*. Es una alegría sobrenatural, divina [37].

El cura rural de Bernanos lo sabe muy bien, pues pronuncia, al morir, una de las frases más bellas de la literatura del siglo XX: «*todo es gracia*».

* * *

La razón teológica de este hecho es que, en la angustia de la muerte cristiana, hay la *experiencia del desierto* que todo hombre debe atravesar para llegar a unirse con Jesús en el Calvario. Pero en el Calvario está la resurrección, cuyos primeros hálitos experimenta el alma en los umbrales de la muerte.

Puede haber, en una muerte cristiana, huellas de un miedo, de un pánico de la sensibilidad acorralada; pero no hay *sólo* esto, como en el caso de Barois. Si existe el miedo, éste alcanza a un cuerpo que parece ya abandonado en sus tres cuartas partes y

---

[37] H. U. VON BALTHAZAR, *Le chrétien et l'angoisse*, en *Dieu Vivant*, n.º 22, París, 1952, muestra admirablemente la diferencia entre la «angustia» existencialista y la cristiana: hay entre ambas una diferencia de naturaleza: el cristiano, por su fe, tiene la certeza de la victoria de Cristo sobre la muerte; las «angustias» que conoce son las de Cristo en la Cruz: destellan fulgores de alegría en medio de las tinieblas. Me permito remitir al lector al primer volumen de esta obra, centrado enteramente en esta idea fundamental.

entregado a los reflejos de la materia. Existe este temor; pero, por encima de él y dominándolo, brilla una alegría misteriosa, una misteriosa serenidad. Bien la conocen los moribundos que dicen: «hágase tu voluntad». Dicen: «Tu voluntad»; piensan en Dios, no en sí mismos. Y los sacramentos del gran paso aportan un reconfortamiento cuyo efecto físico es frecuentemente *tangible*. Los sacerdotes que han asistido a los moribundos lo saben; y también sus familias.

* * *

La fe de Barois moribundo, por el contrario, no se eleva más allá de lo que Bergson llama la *religión cerrada*; ésta, fundada en la *función mitificadora*, que crea «mitos» compensatorios para consolarse en presencia del «agujero negro», no es más que *una forma inferior de la religiosidad*. La religión «abierta» es generosa, alegre; inspira a los testigos de ella el deseo de morir *en un don de sí mismos a los otros*; la muerte de los héroes y de los santos es acogedora, abierta, disponible; llega hasta desear el sufrimiento y la muerte por salvar a los demás; es irradiante y desinteresada.

Testigos de ello los santos y los místicos, comenzando por Francisco de Asís, crucificado por los estigmas, abandonado por sus religiosos, que se disputaban ya su mensaje. En medio de estas angustias es cuando el *Poverello* añade a su *Cántico de las criaturas* una estrofa en la que bendice a «nuestra hermana la muerte».

* * *

Así pues, lo que Martin du Gard describe no es la auténtica fe en la muerte cristiana, sino el miedo: *no creemos, tenemos miedo*, decía un día un esquimal a un misionero que le preguntaba sobre su religión. Tampoco Barois cree, tiene miedo.

El autor quiere convencernos a costa de una caricatura de la muerte cristiana. No vacilo en escribir que estas «muertes paralelas» tienen truco; forman también, por desgracia, una de las páginas más peligrosas de la literatura moderna. Si no supiera que, con harta frecuencia, los cristianos son responsables del error de los incrédulos respecto a ellos, si no me constara que muchos católicos, en la época de *Jean Barois,* ofrecían una caricatura tan pobre de su fe, no me sería fácil perdonar al autor el haber escrito esa página.

CONCLUSION

La fe supone disposiciones morales; implica una moral, un orden social; va acompañada y se nutre de experiencias interiores; da un sentido a la muerte. Pero no es consentimiento ciego de la voluntad; es un acto de la inteligencia que se adhiere a la verdad.

Todos los aspectos de la fe señalados en *Jean Barois,* el racionalismo, el fideísmo, el pragmatismo, son falsos si se los aísla; expresan una parte de la verdad total si se los une.

Es el hombre en su integridad el que se convierte: el sentimiento íntimo, la fuerza de la vida moral, la necesidad del corazón, la sed de una solución al problema de la muerte, todo esto «acompaña», sostiene el acto de fe; en otras palabras, la fe es sobrenatural y libre; pero es también racional [38].

---

[38] Un ejemplo reciente (premio Goncourt 1952) muestra una vez más el peligro de las conversiones demasiado unilateralmente sentimentales. Admiro muchas cosas en *Léon Morin, prêtre,* de Béatrix Beck, pero no puedo hurtarme a la impresión de que la conversión que allí se narra se funda con excesiva unilateralidad en el sentimiento. Citemos el comentario de R. Kemp, que tiene aquí un valor de testigo: «Lo que no me

La fe es verdad, y en modo alguno ciego fideísmo. Si es razonable, la oposición sobre que construyó Martin du Gard su novela se viene a tierra; *Jean Barois* no tiene más que el valor de un documento histórico, por otra parte simplista y parcial, sobre una época periclitada, la de los años alrededor de 1880.

* * *

---

atrae tanto es el fondo. Esperamos un *trastrocamiento en el alma* de la joven atea que va a confesar al abate Morin, por fanfarronería, sus pecados y su hostilidad a la religión... Pues bien; se desliza sobre una tabla resbaladiza, enjabonada. Estaba en ella la gracia y no tenía más que salir a la superficie. Es una mujer y *su conversión es totalmente sentimental,* lo que se halla seguramente muy cerca de la verdad, pero es mucho menos interesante. Se convirtió a la caridad innata en el corazón de las mujeres, pues están hechas para ser madres; se convirtió al socialismo cristiano, que no nombra el abate Morin, pero lo practica. La conversión de un hombre culto, un poco metafísico y dialéctico, ¡es tan interesante! El flaco del libro está en el sacerdote, tan dulce, tan perfecto... Compárense con él los sacerdotes de Huysmans o Bernanos. En esta novela no existe, *se derrite como azúcar* (*Nouvelles littéraires,* 4 diciembre 1952). Sin duda, Kemp está equivocado al creer que todas las conversiones de mujeres son sentimentales; parece propender a considerar poco importante el factor «intuiciones del corazón» (en el sentido pascaliano, de que volveré a hablar en el capítulo siguiente) en el proceso de la conversión; pero tiene toda la razón al pensar y escribir que esta conversión es totalmente «sentimental» y que el abate Morin «se derrite como azúcar». En efecto, en esa novela, no se subraya en absoluto el elemento razonable de la fe. La autora perdió la fe después: «es como la ley de la gravedad, explica; he vuelto a mi estado inicial». La conversión de un dialéctico no sólo sería más «interesante», sí que también más verdadera, ya que pondría más en claro el carácter *razonable* de la fe. La historia de B. Beck hará creer a gran número de lectores que la fe es cosa del sentimiento, y que se halla sometida a todas las variaciones de la sensibilidad. Es una lástima.

He sido duro con la obra, no con el hombre, que sin duda fué víctima de una mala educación cristiana: pasar de la fe pasiva, mística, de la infancia, al cientificismo cerrado que dominaba en Francia en aquella época; encontrar como única apologética la de Marcel Hébert, que acabará él mismo en el ateísmo, fué, como en el caso de Gide, tener mala suerte.

La grandeza de Martin du Gard consiste en no haber querido fundar sobre su negación de la fe una moral «de inversión generalizada», como terminará por hacer Gide, sino en haber amado al hombre, a pesar de todo, con lealtad, sin caer jamás en esas coqueterías con que Gide jugó durante tanto tiempo.

Pero nosotros, que vivimos en una época en que la ciencia y la fe, sin confundirse, viven en la mejor armonía, no podemos tomar ya en serio la historia de Jean Barois y sí sólo como documento de una época afortunadamente superada.

Martin du Gard no vió que la fe es *también* una verdad. Y no lo vió porque hay un nombre que él no pronuncia jamás en su obra, el nombre de Aquél que es el fundamento de la vida y de la fe, pues es la Verdad misma, Jesucristo.

Capítulo IV

MALEGUE Y LA PENUMBRA DE LA FE

Todas las oscuridades de la Escritura y todas sus claridades caerán al mismo tiempo, arrastrándose unas a otras hacia una u otra vertiente, según el lado donde esté tu corazón.

Malègue

Por ahora, vemos en un espejo, de una manera confusa; pero entonces será cara a cara. Ahora conozco de una manera imperfecta; pero entonces conoceré perfectamente, como soy conocido.

San Pablo

Augustin ou le Maître est là, aparecido en el año 1934, pertenece a esa clase de libros cuya lectura deja profunda huella en una vida [1]. Háyalo querido o no, Malègue respondió con él al *Jean Barois* de Martin du Gard: el mismo asunto, la misma época, pero tratados con una profundidad infinitamente más rica y matizada que en la crónica novelada de Martin du Gard.

El libro de Malègue nos permitirá sintetizar los aspectos de la fe que el mío se propone aclarar: libre, razonable, sobrenatural; la fe es todo esto, porque tiene por centro a Jesucristo, Dios encarnado.

Yo admiro en Malègue, entre otras muchas cosas, su respeto por

---

[1] Mi estudio se limita a seguir el itinerario religioso del personaje principal. Sería preciso estudiar al mismo tiempo, paralelamente, todos los otros personajes. Me baso en el texto de la novela, que voy comentando ampliamente, a veces machaconamente, para aclarar las sinuosidades de la fe. El folleto *Le sens d'«Augustin»*, París, 1947 (añadido como apéndice en las ediciones recientes de la novela), aporta explicaciones del autor mismo acerca de su libro (cito así: SA); *Pénombres*, París, 1939, contiene capítulos notables, sobre todo el primero: *Ce que le Christ ajoute à Dieu* (pp. 11-75) (cito así: P); en fin, Y. MALÈGUE, *Joseph Malègue* (col. «Pionniers du spirituel), Tournai-París, 1947, contiene una buena bibliografía, textos inéditos y una selección de citas en el conjunto de la obra.—Las cifras entre paréntesis, sin otra indicación, remiten a *Augustin*.

la inteligencia, su preocupación por armonizar las evidencias del corazón con los llamamientos de la vida sobrenatural. Yo quisiera que todo joven cristiano que encuentra algunas dificultades en su fe, se encerrase algunos días para leer o releer, despacio, respetuosamente, el libro admirable de Malègue.

I. LAS INFANCIAS MISTICAS

La primavera de la gracia y la primavera de la naturaleza, que encantaban a Péguy, nos encantan igualmente a los comienzos de la historia de Augustin Méridier. Frecuentemente los comienzos de una vida nos dan la clave de todo un destino; de este lago profundo, cuya serena transparencia brilla sobre la cumbre de los montes, bajo un sol auroral, es de donde brotan y manan los arroyuelos que forman una vida. ¡Cuántos de estos hilillos se pierden en la arena del pecado y de la desesperación! La obra de la gracia no es otra cosa que un volver al manantial, una infancia reencontrada en la hora undécima, una nueva vislumbre del lago cándido de las infancias místicas.

El que conoce la vida de los hombres sabe que su infancia y su adolescencia son muy frecuentemente mejores que su edad madura. No es que aquellos primeros días de su existencia hayan transcurrido sin pecado; ningún ser humano, decía San Agustín, ni siquiera el que acaba de nacer, se halla libre de mancilla. Pero, al menos, el pecado provocaba añoranzas; las faltas alimentaban esos escrúpulos delicados, propios de un alma preocupada todavía por la santidad. La juventud no es la edad del placer sino del heroísmo, dijo Claudel a Jacques Rivière; «la castidad os hará penetrante como un toque de clarín», añadía. ¿Hay alguien que no conozca las pesadumbres del adolescente, cuando un pecado viene a empañar y oscurecer el espejo de un alma que cree to-

davía en la aventura espiritual? Pero, con el correr del tiempo, nos habituamos y familiarizamos con los pecados, consolándonos con el pensamiento de que «hay que contemporizar».

Primavera de la naturaleza y primavera de la gracia: todos hemos conocido esos tiernos brotes tan llenos de esperanzas y promesas; todos hemos conocido «Mozarts» más tarde ¡ay! «asesinados»; todos nosotros hemos conocido esos nuevos frutos dorados, sazonados por padres señalados ya por las arrugas del destino, pero que eran testigos vivientes de esta vida de naturaleza y de esta vida de gracia que continuamente se renueva en las secretas profundidades.

No estoy haciendo poesía fácil, pues Péguy, Claudel, Saint-Exupéry, que no eran, que yo sepa, seres pazguatos, sino hombres «carnales» que intervinieron en el juego de la vida, son los que me han inspirado estas líneas. Las he escrito porque importa que nos zambullamos, con Malègue, al principio de este último capítulo, en las aguas de la infancia mística. Muy próximas aún las aguas bautismales, van a correr secretamente todo a lo largo del destino de Augustin Méridier. Presentes como una gracia sobrenatural, como un llamamiento constante lanzado a su libertad, como una verdad viva puesta continuamente delante de su espíritu, estas aguas de su primer nacimiento, es preciso que nos empapemos en ellas al principio de esta vida. Cristo lo ha dicho: Si no os hacéis como niños, no entraréis en el Reino.

1. Maitines.

La historia de Augustin Méridier comienza por la evocación de las infancias místicas:

> Cuando Augustin Méridier trataba de desenmarañar y aclarar sus más lejanas impresiones religiosas, las encontraba, desde muy temprano, mezcladas a sus primeros recuerdos y cuidadosamente clasificadas en

> dos compartimentos de su memoria. Guardaba uno para la prefectura de provincia de cuyo Instituto era su padre Catedrático; reservaba el otro para las Planèzes. No se trataba de la verdadera Planèze, sino de altiplanicies, muy cercanas, muy parecidas, que él llamaba así porque le había gustado este nombre (I, p. 11).

La pequeña prefectura de provincia, con «sus hermosas calles desiertas», su abadía lóbrega y sus campanas sonoras, su Instituto tranquilo y severo, encarna, a lo largo de su infancia, los primeros anhelos religiosos, pero también la embriaguez del árbol de la ciencia, que pronto ganará el espíritu del joven Méridier. Las Planèzes, esas altiplanicies frías y cortantes, con inmensas praderas y horizontes azules, representan, mezclado al realismo astuto y utilitario de los campesinos, el llamamiento hacia las regiones de la vida mística, la nostalgia de una infancia intacta y transparente bajo la mirada de Dios.

Este mundo de la razón austera y el mundo de los llamamientos místicos van a dialogar sin descanso a lo largo de esta existencia digna, altiva, pero desgarrada de dolor y de amor [2].

Méridier es un niño piadoso; Malègue nos pinta sus profundidades más íntimas, las que escaparon a la visión del autor de *Jean Barois*. Véase, por ejemplo, cómo siente y ve las campanas del domingo por la mañana:

> A través de la ventana del vestíbulo, por encima del muro grisáceo que limita el patio, fiel a la cita del domingo, un gran trozo de cielo, cortado caprichosamente y de un azul recién estrenado, tiembla, se estremece, parece querer agrietarse y reaparece intacto después de

---

[2] SA me servirá de guía a lo largo de todo este capítulo. Debería entrar en muchos detalles bastante matizados; pero la obra abraza cerca de novecientas páginas y narra una aventura espiritual muy compleja. Por otra parte, es necesario demostrar la inanidad de la acusación de fideísmo que se le ha hecho a la novela. El querer dar respuesta a esta objeción explica la extensión del párrafo IV.

> cada tañido, estallante, de las campanas. Un trozo de cielo del que fluye esa dicha especial, característica, del domingo, a la que el cielo invisible comunica, antes de la misa, un tono de ocio bienhadado. A la verdad, pequeños fragmentos azules, semiagrietados por el estallido de las campanas, así es como vemos siempre el cielo de las mañanas del domingo, en las calles desiertas, alrededor de las abadías, por encima de los altos muros que rodean los patios del colegio... (I, pp. 12-13).

El artista se maravillará del arte con que Malègue mezcla sutilmente las impresiones visuales y las impresiones auditivas al evocar esos «trozos de cielo» agrietados por los volteos sonoros de las campanas. Pero el teólogo y el psicólogo admirarán sobre todo la perfección del cuadro de la infancia mística: el ocio bienhadado de las mañanas del domingo, antes de la misa, ¿quién no lo conoció en su adolescencia? La calma soleada de los grandes patios de los colegios, esa especie de presencia más viva de la naturaleza, porque los hombres se callan por fin, la certidumbre de que los niños que nos encontraremos en las calles desiertas y en las avenidas tendrán un no sé qué de más alegre, de más grave y sonriente porque, quiéranlo o no, sean buenos o no, en estas mañanas domingueras, una presencia misteriosa les envuelve en el recogimiento y les da un aire más contenido, como si estuviesen atentos y expectantes en el umbral de un inmenso pórtico de alegría.

El domingo es el recuerdo de la resurrección de Cristo; esta *anástasis* conmemorada, revivida por la Iglesia, en cada aurora dominical, desde hace casi dos mil años, devuelve a la tierra un algo de aquella paz sabática del séptimo día, un algo de aquella paz maravillosa de la tierra paradisíaca, cuando el hombre, en la primera aurora del primer día, posaba sus atentas pisadas sobre el suelo todavía virgen. Ocio bienhadado, sí, pues el hombre, liberado del pecado, conoce esa tregua interior que distiende y des-

frunce los repliegues de su ser arrugado por el peso de la semana; sentimiento de la naturaleza, también, porque el hombre se vuelve a encontrar solamente entonces, cuando se vuelve a Dios. Esta paz del domingo, todo adolescente cristiano la ha conocido; fué para él una entrevisión del mundo material y espiritual regenerado. Y, sin duda, este súbito retardamiento de la vida, que vuelve a ser dichosa al borde de la luz de la gracia, se hace más palpable en la tranquilidad de las ciudades provincianas que en nuestras atrafagadas urbes. Sin embargo, no hay sino dar un paseo, el domingo por la mañana, a través de las grandes ciudades, para descubrir también en ellas esta presencia de Dios en la serenidad extraña que envuelve estos minutos matinales.

Estos recuerdos místicos de las mañanas del domingo, «antes de misa», se hallan más profundamente soterrados, más vivos, más en contacto con las fuentes mismas de un ser humano que los recuerdos «estandardizados» que exhibirá complacido más tarde. Lo sobrenatural nos baña en los primeros minutos de la vida; somos nosotros los que nos cegamos; somos nosotros los que, muy pronto, dejamos de tener sed. El pasaje citado es una «versión cristiana» de las primeras páginas de *A la recherche du temps perdu,* donde describe Proust las infancias poéticas de su personaje. El niño vive y se mueve en un mundo de señales; todo le habla de Dios; el llamamiento de la fe le llega por los mil riachuelos de una naturaleza que basta mirar con ojos lavados por la gracia, para verla en su realidad de Palabra de Dios.

* * *

Augustin Méridier es un niño formal y sumiso; hace pequeños sacrificios, pide perdón a su madre, por las noches, y promete que «no lo hará más, nunca más»; y su madre, que sabe que «lo volverá a hacer», acepta sin embargo su promesa y perdona,

como Dios, que sabe también «de qué tela estamos cortados» y que pecamos todos los días, y sin embargo acoge todas las noches al hijo pródigo, con la misma alegría del pastor ante la oveja recobrada.

Méridier es también la alegría y el orgullo de su padre, aquel humilde profesor desordenado que marró su carrera y que oculta, bajo la apariencia de un intelectualismo dulcemente irónico, una ensoñadora sensibilidad religiosa. Su tesis sobre los *Místicos del siglo XVII* duerme, inacabada, en cajas de cartón; éstas han salido regularmente de los anaqueles para volver regularmente a ellos; el padre transfiere a su hijo las esperanzas de una carrera que hubiera querido más bella y hermosa.

Augustin trabaja en el Instituto con admirable atención; encanta a su padre con su fervor por el humanismo greco-latino; largas conversaciones van tejiendo entre los dos seres sutiles relaciones de respeto y amor profundos. Andando el tiempo, Augustin publicará, en *La revue des deux mondes,* los fragmentos de la tesis de su padre; último gesto de homenaje a aquel que guió sus primeros pasos por el camino del árbol de la ciencia.

* * *

Todas las vacaciones de verano, la familia hace un éxodo a las altiplanicies; pasa un mes largo en el Grand Domaine, en casa de unos campesinos, primos de la señora Méridier. El largo viaje está descrito con una precisión digna de Proust, pero sobrepuja al autor de *Le temps perdu* porque, a lo largo de este éxodo familiar, se dibujan las profundidades infinitas, místicas casi, de la religión en un alma de niño.

Son primero los paisajes los que parecen querer «decir» a Méridier un secreto de felicidad:

> Un grave y sensible muchachuelo de siete años sabe prescindir de palabras para captar, difusa y flotando sobre los campos, una mezcla de dicha y de bondad que no necesita, para acusar su presencia, de la presencia de ningún ser humano (I, p. 30).

Y después es el nombre misterioso de la aldea, *La Borie des Saules,* el que encanta al pequeño. Y también el bosque de la montaña, que se eleva dominadora sobre las gargantas del Cantal:

> A ambos lados del camino, entre los primeros troncos de árboles, las malezas inmediatas, rientes y doradas, parecen guiñar los ojos y decir, «sí... pero, detrás de nosotras, detrás de las profundidades que siguen a nuestra primera oscuridad rojiza... y, más adentro todavía, detrás de aquéllas...». Méridier repite: «las gargantas, el gran bosque, ... el gran bosque de las gargantas...» para que su espíritu tome un arranque más grande cada vez hacia la confidencia suprema... El secreto del gran bosque, cuanto más lleno por dentro, más cerca está de abrirse (I, p. 40).

Este pasaje nos trae a la memoria aquel otro pasaje famoso de *Du côté de chez Swann*: el narrador experimenta un día, ante unos árboles, la impresión de que las cortezas agrietadas y rugosas quieren «decirle» algo, que van a abrirse para revelar su secreto, un secreto de felicidad; desgraciadamente, por sobra de distracción y falta de paciencia, el joven pasa al lado de esta «palabra» que nunca más volverá a oír; y le queda de ello una amargura inmensa y confusa. Malègue describe una impresión exactamente parecida cuando nos presenta a Méridier al acecho de ese secreto que el bosque va a revelar al «abrirse».

Desgraciadamente, en Proust, el fondo oculto que se revela a veces es sólo profano; se limita al dominio estético; y si a las veces nos permite entrever otro «mundo distinto» del de la vida utilitaria, este mundo distinto, demasiado vinculado a las «intermitencias del corazón», no se deja aprehender por el hombre; además, se mueve en el plano de una mística artística. Lo que Méridier, niño cristiano, está a punto de vislumbrar es una

presencia divina; no oye solamente como poeta «el lenguaje de las flores y de las cosas mudas», sino, como cristiano iluminado por la gracia, la palabra del Dios de amor. Sigamos paso a paso la asombrosa descripción que nos hace Malègue de esta experiencia.

Una pequeña capilla, perdida en medio del gran bosque, aparece como una primera ventana sobre ese mundo invisible entrevisto en los esplendores sensibles:

> Esta capilla estaba en extremo solitaria. Parecía una *soledad encerrada en el recinto de otra soledad,* un trozo de *silencio* denso y más profundo, nacido del hondo mutismo de los árboles. Separada de los hombres por leguas de áspero paisaje forestal, intimidaba como una persona mayor excesivamente grave, perdida en impenetrables recogimientos (I, p. 41).

Este «trozo de silencio denso y más profundo», inserto en el corazón del «hondo mutismo de los árboles», suscita el sentimiento casi físico de la presencia de una ventana sobre lo invisible, en medio de la naturaleza invisible y recogida. Y, cuando la señora Méridier comienza el rezo del rosario, «la confidencia principal» que hacía el bosque «surgía por sí sola ahora que no se la buscaba ya».

Basta que el niño se abra al misterio de la naturaleza; basta que, sirviéndose de ojos y oídos, un alma cristiana sea disponible, receptiva, para que, «cuando no se la busca ya», se nos comunique la gran confidencia del bosque. Conozco pocas descripciones tan precisas del descubrimiento de Dios en un alma: abrirse es la entrega de sí, el recogimiento: es la libertad de que se ha hablado a propósito de James; esperar, humildemente: es la sinceridad del ser en su totalidad; entonces, la confidencia, la palabra divina, desciende al alma; es una presencia sobrenatural, la de un mundo distinto, que se deja vislumbrar y que se nos entrega.

Así es como respira toda el alma infantil; se halla en una espontánea disponibilidad; libremente, ingenuamente, «oye» la palabra celeste. Lo único que hay que hacer en la vida es redescubrir, en medio de las pruebas y los problemas dolorosos, esa disponibilidad libre de todo el ser que se abre a un llamamiento de lo alto.

Se vienen a las mientes las experiencias «existenciales» de Sartre sobre la obscena proliferación del «en-sí»; esas sensaciones son las de una conciencia inmersa, voluntariamente, en la inmediatez del mundo sensible. Cierto que a algunas horas la naturaleza se hace opaca; con todo el peso de su viscosidad cae sobre nuestras sensaciones; se convierte en una «presencia» ciega y estúpida. Pero ésas son experiencias de una vida depotenciada. La fuerza del héroe, la entrega del santo, el olvido de sí misma de un alma en la gracia, devuelven pronto a esa masa viscosa y que parece deglutirnos, primero su densidad cristalina, después, al poco tiempo, su ligera transparencia.

La infancia goza del privilegio de ver el mundo como lo ve Méridier, perdido en el corazón del gran bosque; pero sólo cuando esa infancia es cristiana, es decir, cuando mira esa naturaleza escuchando al mismo tiempo las palabras de la oración, que es revelación del secreto divino, es cuando ese bosque de las gargantas y desfiladeros se abre para revelar el rostro de Dios. Y cuando, ya adultos, recobramos la gracia, por ejemplo en el sacramento de la penitencia, ¿no es verdad que nuestros ojos están como deslumbrados y que la creación parece que nos es devuelta, lavada y purificada, y que la sentimos ligera y fraternal, traduciendo y transparentando algo más allá y superior a ella?

Este mundo visto a la luz de la oración cristiana es el que se desvela a los ojos de Méridier en el admirable pasaje que sigue:

> Apenas pronunciadas, las palabras del *Ave María*, en lugar de esfumarse por entre las bóvedas de los árboles, eran recogidas por una

> alta potencia solitaria. Y sin embargo, no había nadie allí. No había más que la amplitud silenciosa y desproporcionada de los árboles, mezclada con los murmullos de la oración y del ensueño. Y al mismo tiempo intimidaba, hacía penetrar en uno una *dulce confianza,* que sólo se sentía cuando ya estaba allí, pero sin saber cómo había venido. Iba a buscar en el fondo de cada uno, para acariciarlo y adormecerlo, algo que *muy bien podía ser el alma,* ¡tan profundo era! Y os calmaba, os bañaba *por dentro,* os daba gana de no hablar más, os inspiraba el deseo de recogeros, como dicen los mayores, y también de *confiaros a unos brazos inmensos* que os habrían recibido y elevado por encima de la tierra y llevado entre mecimientos de cuna (I, p. 43).

Lo que Méridier encuentra, cuando se abre a la «suprema confidencia del bosque», no es una realidad impersonal, sino un amor personal. Poco a poco, el paisaje se ha tornado transparente; se ha despertado, al ritmo de la oración maternal, para susurrar al alma del niño cristiano el eterno secreto de Dios: confianza, recogimiento, acurrucamiento de todo el ser ante la «alta potencia solitaria» de lo infinito.

* * *

Llegado al Grand Domaine, al caer de la noche, bajo la luna lechosa, encanta al pequeño Méridier la tibieza un poco soñolienta de una comida rústica. Este terruño campesino, poblado de seres de un realismo astuto, de un sólido apetito de triunfo terrestre, está, con todo, vivificado por un misterioso ideal: sobre la chimenea del comedor, dominando la alta y pesada estatura del «primo Jules», un retrato de seminarista parece desmentir de manera enigmática el realismo tan terrestre de estos campesinos.

Méridier se preguntará, con el correr del tiempo, cómo estas tierras altas del Cantal pueden segregar así el apego a la tierra y los altos vuelos del ideal místico. El mismo, que lleva algo de

estas tierras, por parte de su madre, se sentirá igualmente henchido «de una cierta embriaguez de triunfo intelectual y social» (SA, p. 6), al mismo tiempo que de una especie de «gusto por las aventuras lejanas y las andanzas por lueñes tierras» (SA, p. 20).

De momento, lo que le acoge allá arriba es la ternura de la abuela, que quiere besar a su «pequeño» con sus labios secos y blandos; es olor de pan moreno; es la rugosidad de las sábanas, y el hálito puro y fresco de las inmensas extensiones recorridas por el viento de los Alpes lejanos; es, sobre todo, el clima de piedad fresca y espontánea, de ternura paterna, que baña su joven sensibilidad.

2. La gracia en las «causas segundas».

Era necesario trazar los rasgos fundamentales del alma de Augustin Méridier, en el umbral de la crisis religiosa que acabará con sus creencias. He señalado ya el porqué, pero siempre será útil volver sobre ello unos momentos y profundizar todavía más.

La intuición central de *Augustin ou le Maître est là,* la que da asimismo la clave de las restantes obras de Malègue, no es otra que ésta: la gracia de Dios nos baña por todas partes. La gracia divina no llega sino raras veces a esos estallidos que rompen de manera brusca, casi palpable, la urdimbre de los días, lo que el autor llama «la red de las causas segundas». Cierto; habrá, en el destino espiritual de Méridier, dos relámpagos de la gracia; el primero, a los dieciséis años, el otro, en el crepúsculo de su existencia. Pero esas llamadas más apremiantes no se dejan oír sino en la hora de los grandes peligros; a lo largo de los otros momentos de la existencia, la gracia está ahí, pero a la manera del aire que respiramos, de la luz que vemos y que no notamos a fuerza de vivir de ellos constantemente. Los días de nuestra vida están tejidos de una presencia divina que se oculta a la mirada distraída, pero se desvela a los ojos de la fe.

Sería preciso hablar aquí de «la humildad de Dios», que no se desdeña de emplear, para llegar hasta nosotros, toda una complicada red de causas segundas:

> La gracia se sirve de las circunstancias sociales o de otra especie, que son obra de los hombres. La gracia informa de sentido interno las circunstancias y éstas constituyen el instrumento y, en cierto sentido, el velo de la gracia. Si la gracia obra por medio de ellas, también por medio de ellas se oculta a las miradas. *La forma bajo la que Dios nos tiende la mano es la misma que hace invisible esa mano* (P, p. 98).

El joven Méridier, abierto hasta el fondo de su intimidad a los efluvios de esta gracia sobrenatural, vislumbra en los paisajes de las tierras altas, como también, y sobre todo, en la vida cristiana de su familia, el mundo divino de la confianza, de la pureza, del abandono, que se llama Jesucristo. Más tarde, su inteligencia se perderá entre las mallas de la red de las causas segundas, su alma se asfixiará bajo la coraza de un altivo racionalismo. Pero, por ahora, Méridier es sólo disponibilidad, receptividad, hambre y sed de la leche de la ternura humana, que es, para él, *el testimonio experimental de la realidad de Dios* [3].

* * *

Entre estas causas segundas transparentes a la presencia de Dios, *la santidad* es una de las principales. Malègue no piensa solamente en esas vidas heroicas de los santos canonizados, sino también en esos reflejos, en los lagos de la vida cotidiana, de las altas cimas de la mística. Toda la novela está dominada por una

---

[3] Sin embargo, ya durante el viaje al «Gran Dominio», el autor deja entrever el apetito de conocimientos que señala y distingue al muchacho, así como la sutil altivez que experimenta por tener un padre «que lo sabe todo».

galería de figuras santas: María, pequeña campesina, sana y rotunda, rehusa beber un vaso de agua fresca durante una larga peregrinación, porque quiere comulgar en la capilla de la Fuente Santa; un día dirá que ya no se practican las terribles mortificaciones de tiempos pasados, «no porque no se pueda ya, sino porque ya no se quiere»; esta muchacha, que Méridier rozará con un amor platónico, entrará en las Clarisas de París. La señora Méridier, la admirable madre de Augustin, jamás piensa en sí misma; en su lecho de muerte, pide vivir todavía algunos días con el fin de poder consolar a Cristina de la pérdida de su hijo; al morir, dirá: «¡qué suerte que haya Dios»!; y hasta el último instante de su existencia se preocupará de los demás. Cristina, la hermana de Augustin, abandonada por su marido, perderá a su hijito y a su madre; y hasta el fin, cuidará de su hermano, este hermano que, sin saberlo, contagió a su hijo la enfermedad que se lo llevó a la tumba; une su sacrificio al sacrificio de Cristo en la Cruz, sin palabrería, sin aspavientos ni patetismos. Paulin Zeller, Monseñor Herzog y Largilier... y tantos otros que encontraremos a lo largo de estas páginas.

Todos estos seres inspirarán más tarde a Méridier estas admirables palabras:

> Hay almas que no pierden nunca el sentimiento de la *paternidad de Dios*... Su antigua idea de que el único terreno de exploración concreta del fenómeno religioso es el alma de los santos, le pareció insuficiente. Las almas modestas contaban también; contaban también *las clases medias de la santidad* (II, p. 358) [4].

---

[4] Como es sabido, Malègue dejó una novela inconclusa, *Les classes moyennes du salut*, cuya publicación se anuncia. Son muy sugestivos los extractos que da de ella el libro de Y. Malègue. Hay ahí un terreno por explorar. Bremond decía que, si se representa la santidad por un monte escarpado, el santo toma, para subir a él, la pendiente que asciende en

Hay algunas almas que no pierden nunca el sentimiento de la paternidad de Dios: pero nótese bien que el Dios así amado por las almas que viven su fe no es el Dios de los filósofos y de los sabios, sino el Dios vivo, Padre y creador del mundo [5]; que sea posible entrever a este Padre celeste en las clases medias de la santidad, es una de las intuiciones más profundas de Malègue. Lo que, andando el tiempo, constituirá una «antigua *idea*» de Méridier, es, durante su infancia, un clima, una verdad viva, encarnada, de la que se alimenta su alma sin saberlo, simplemente, abriéndose toda entera.

* * *

El joven Méridier da testimonio y prueba, en el umbral de su vida, de dos aspectos esenciales de la fe: la libertad, porque se abre todo entero a la gracia divina; y la sobrenaturalidad de la creencia cristiana, pues su ser aparece bañado por mil riachuelos de vida eterna que brotan de las tierras altas como de las almas humildes a cuya vera ha dado sus primeros pasos por la vida.

---

derechura, mientras que los cristianos «ordinarios» emprenden la ascensión por los numerosos zigzags del camino carretero; sólo, añadía, se encuentran y cruzan, en una serie de puntos, situados siempre más altos, el camino carretero y el atajo empinado: en esos puntos, se encuentran el santo y el simple fiel. Esos encuentros son el símbolo de los minutos «de amor perfecto» de Dios que conocen todas las almas.—Conviene no apurar hasta el límite esta bonita comparación, pues no es posible olvidar que, en cierto momento, cerca ya de la cumbre de la montaña, desaparece todo camino llano y es necesario que todos, santos y fieles «ordinarios», tomen un camino de cabras.

[5] En el *Nuevo Testamento*, el vocablo Dios, «como nombre propio (ὁ Θεός), está siempre reservado al Padre», explica A. FRANK-DUQUESNE, en *Création et Procréation*, París, 1951, pp. 40 ss. Léase todo el pasaje.

Antes de ver su doloroso calvario, al final de los «Maitines» de su vida, evoquemos una última imagen de esta aurora de vida «temporal-eterna» en el alma de este niño, que se parece a lo que muchos de nosotros hemos sido:

> El niño subió, con las manos pastosas de confituras y de sueño vertiginoso. Sin embargo, no se durmió inmediatamente. Dominábanle todavía demasiadas imágenes. Rascábale el contacto de las sábanas de cáñamo. El olor a muebles viejos, a pan moreno, a alquería, que reinaba en el comedor, penetraba también en su habitación y, sin duda, se extendía por toda la casa. Por la ventana campesina entraba un aire de mil metros, helado por la altitud y por la noche. Pero pronto se igualó su respiración en el gran frío tranquilo, homogéneo y puro (I, p. 52) [6].

II. PARADISE LOST

Henos aquí ahora a la orilla del bosque profundo en que se adentra el hombre en los albores de su adolescencia; como la Cristina de Sigrid Undset, Méridier eligirá «el camino áspero y agreste», el que pasa, tortuoso, por bosques espesos e intrincados, los cuales esta vez no entregarán su secreto de presencia divina.

1. El inevitable afrontamiento de los problemas intelectuales.

En los umbrales de su nueva edad, la que Malègue llama «*el tiempo de las ramas desnudas*», Augustin no podía por menos de plantearse el problema de la inteligencia de su fe, pues la fe es

---

[6] Apenas es necesario subrayar que estos «Maitines» son, sin comparación, más profundos que los que describe *Jean Barois*. No es posible describir, desde fuera, fenómenos religiosos. Es el caso de Martin du Gard.

razonable y el tiempo del despertar del espíritu es también el de la profundización racional de las creencias.

Importa decir, y de una manera clara, que el despertar de la conciencia religiosa *no es un pecado.* Al contrario, *es un deber.* Porque esta «prueba» sea peligrosa y desemboque a veces en graves crisis, no por eso debe ser evitada: al crecer, el hombre debe cobrar conciencia de sí mismo, de su espíritu; esta libertad que se entregaba espontáneamente a Dios en la primera infancia, debe, a la luz del entendimiento, cobrar conciencia de sí misma: puede negar a Dios; puede también reiterar y reasumir, con conciencia plena, la fe de sus primeros años. La libertad se convierte en libertad «de hombre», cuando, iluminada por la inteligencia de la fe, ratifica sus primeros compromisos; al mismo tiempo, la sobrenaturalidad de la fe se profundiza, pues ha podido contrastarse con este mundo puramente natural, del que el espíritu a su vez ha cobrado conciencia.

Con el despertar de la inteligencia, el acto de fe se profundiza, o bien desaparece por largo tiempo. La fe es una vida; debe crecer al mismo tiempo que la vida del hombre entero; de lo contrario, estacionada en el estadio infantil, se marchita y enerva, se seca y acaba por morir. Al salir de la fe «receptiva» de la infancia, la creencia debe virilizarse.

La fe infantil del joven Méridier no podía ser distinta de la que hemos esbozado. Pero el medio en que vivía hacía más inevitable y más necesario aún este afrontamiento intelectual de la adolescencia: hijo de un catedrático, estudiante de humanidades, destinado a los estudios superiores, Méridier debía combinar un día con los dos primeros componentes de su fe, el tercero, el *intellectus fidei.*

He insistido sobre este punto, porque demasiados críticos han querido ver en Malègue un partidario del fideísmo que he criticado a propósito de *Jean Barois.* Así, por ejemplo, escribe Clouard:

«¿por qué este rodeo tan amplio y lento, por qué esas dos o tres novelas en una novela, para terminar en una crisis de modernismo religioso, evocada con amplitud, *con la apologética del carbonero?*» [7].

Cierto que una lectura rápida de la novela puede quizá crear esta impresión. Es incluso lamentable, según el sentir de algunos [8], que la conversión de Augustin Méridier haga pensar en «una especie de golpe de estado del sentimiento, que se sobrepone a una razón desfalleciente». Creo poder demostrar que esta conversión no tiene nada de fideísta ni de sentimental: el sentido del *Augustin* no es «la apologética del carbonero», sino una síntesis precisa de la inteligencia, de la libertad y de la gracia en la *penumbra* de la fe.

* * *

La incredulidad de Méridier no ha nacido de su voluntad de probar del árbol de la ciencia, sino de haber *usado mal* de su inteligencia:

> *El juego de la inteligencia no encierra en sí ni falta ni mérito,* le dirá Largilier, mucho más tarde. Ese juego es pura tecnicidad. La falta no estuvo en concluir conforme a las luces de tus premisas, sino en no haber buscado luz en otra parte (II, p. 499).

En la crisis que comienza, Méridier no ha «buscado luz en otra parte»; pero el primer culpable de este error no es él, sino el ambiente intelectual que le acoge al salir de la infancia. El

---

[7] *Hist. litt. française du symbolisme à nos jours,* t. II, París, 1949, p. 298. ¡Clouard suele estar más inspirado que en este pasaje!

[8] R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi,* Lovaina, 1945, p. 636, n. 11. Debo mucho a este análisis.

adolescente, en los albores de su vida, no solamente se encuentra con las tentaciones de su propia libertad, sino también con las que le vienen de los mil caminos por donde avanzan los pecados de los hombres; esta complicidad en el mal y en el error, que viene a bambolear la voluntad de cada uno de nosotros, es un fruto de esa «solidaridad en el pecado» que caracteriza también a la sociedad humana [9].

2. El ambiente intelectual pecador.

Es necesario abrir aquí un largo paréntesis; por fortuna, Malègue mismo nos ilumina y esclarece con estas líneas:

> El delito principal hay que buscarlo en otras conciencias. Consiste en un estado de espíritu colectivo, en *un ambiente intelectual* de gran peso, en una convergencia de pensamiento (SA, p. 7).

Conocemos ya este ambiente que recibe y acoge a «un joven de tradición universitaria»: es el racionalismo positivista que ahogó las creencias de Jean Barois. Malègue habla, con más precisión, «de una cultura puramente lógica y abstracta de universitario dialéctico»; señala «la seducción y el gusto estético de las manipulaciones de ideas, la autonomía intelectual» (SA, p. 5); y completa la descripción con estas palabras:

> La inteligencia contemporánea tiende cada vez más a desertar de la metafísica y pasarse a lo experimental (SA, p. 7).

Y así, añade, Bergson plantea el problema de la inmortalidad por medio de un rodeo experimental; y lo mismo para el estudio de las nociones morales del bien y del mal, lo que acarrea el empleo de categorías como las de «colectividad creadora».

---

[9] Se comprende mejor así lo difícil que es «juzgar» moralmente a un hombre. «No juzguéis», dijo Cristo. Sólo Dios es juez, en sentido estricto: es éste un tema central de la Biblia.

En materia de fe, «se abandonarán todas las consideraciones abstractas sobre la existencia o inexistencia de un Dios revelado»; utilizando «los métodos de la historia positiva, se exigirá de ellos el análisis histórico y crítico de los textos sobre los que estas revelaciones creen, válidamente o no, apoyarse» (SA, pp. 7-9).

Sabemos que la historia, tal como se la entendía en la época de la juventud de Méridier, pretendía abordar la vida de Cristo «con plena indiferencia teórica, como cualquier otro capítulo de la historia, dejando de lado todo atractivo, todo prestigio nacido de la personalidad de Jesús». Se adivinan los derroteros «por los que la crítica tendrá como una tendencia inmediata y automática a dirigirse; lo sobrenatural será sospechoso al historiador. Tendrá que hacer dos veces la prueba para ser creído» (SA, pp. 9-10).

La historia reciente lleva lo más lejos posible sus exigencias en materia de crítica de los testimonios; pues bien, los testimonios evangélicos, penetrados de mentalidad oriental, desconocedores de las exigencias de la crítica moderna,

> hacen brillar a través de sus pobres pruebas, con un candor admirable, las verdades por las cuales se han dejado degollar estos testigos (SA, pp. 10-12). Sus procedimientos ingenuamente atécnicos hacen de estos relatos evangélicos una presa expuesta de antemano a estas técnicas de una dureza precisa, animadas de estas tendencias reductoras. Esos relatos evangélicos *les ofrecen por anticipado un cuello de víctima mal defendida, condenada e inocente* (SA, p. 13).

* * *

La respuesta a este problema no está en el fideísmo sentimental, «respuesta simple, conmovedora y falsa; inaceptable desde el punto de vista racional, está condenada desde el punto de vista ortodoxo, lo que siempre he visto que va de la mano», escribe todavía Malègue (SA, p. 15).

En efecto, lo que la crítica racionalista parece olvidar «es que hay siempre *un algo previo* al trabajo de la inteligencia»:

> Tenemos que habérnoslas siempre... con una *inteligencia preformada*. Lo que sirve en materia de preformación es (además de los hechos de experiencia común) o bien la seguridad *implícita* y fuerte de que es ella la única posible, ese sentimiento poderoso de unicidad aplicado a la vida de aquí abajo; o bien, al contrario, además de los hechos de experiencia común, *las intuiciones morales apoyadas en la metafísica*, las cuales nos preparan para separarnos de esta experiencia común, un caso muy particular en que hechos muy particulares cesan de parecerse a esta experiencia, y sin embargo se proponen a nuestra comprobación (SA, p. 17).

Conocemos estos «hechos muy particulares»: es el amor de Dios, directo, el atractivo, la pasión de Dios en el alma de los santos; es el testimonio de las clases medias de la santidad, entre las que Méridier pasó su infancia; son los llamamientos que continuamente oye y que vienen de Dios. También se desvelarán más tarde, en su deseo de dar un sentido al dolor, de dominar la muerte y de integrarla en lo permanente. Estos hechos peculiares se desvelan, en una palabra, en el deseo de Dios (SA, p. 16):

> Todas las múltiples cuestiones planteadas por la inquietud humana y *sus respuestas de santidad*, he aquí lo que preexiste (o no preexiste) en el fondo de nosotros, previamente a la obra de la inteligencia. He aquí cuál es ese dato del que ésta tendrá que tener cuenta en sus especulaciones sobre lo eterno, *incluso visto a través de los problemas del tiempo, incluso visto a través de las investigaciones de la crítica y de la historia* (SA, pp. 16-17).

Méridier dirá, más sencillamente, en la hora de su muerte:

> Hay siempre algo previo: Dios o la tierra (II, p. 512) [10];

---

[10] Para aclarar este punto capital, cito un largo pasaje de R. AUBERT, *Newman, une psychologie concrète de la foi et une apologétique existen-*

en otros términos:

> *Lo que nos es dado* es la integridad del espíritu del hombre, en el que entra, *como parte,* la inteligencia. Lo que nos es dado es el corazón y la inteligencia del hombre a la vez. *Lo que se busca* es su colaboración y su armonía. Las intuiciones del corazón deben intervenir en el lugar y sitio en que son necesarias, alimentos de las construcciones racionales, aceptadas, criticadas, *elaboradas por la inteligencia* (SA, pp. 18-19).

---

tielle, en *Au seuil du christianisme* (Cuadernos de *Lumen Vitae,* n.º IV), París-Bruselas, 1952, pp. 76-77: «Hay desde el principio una bifurcación en que aparecen dos actitudes de espíritu, una de las cuales hace casi imposible el acceso a la fe, mientras que la otra lo favorece. Existe de una parte el racionalista (o el liberal), convencido de que la realidad toda entera puede ser captada por su espíritu de manera clara, de que hay siempre medio de eliminar progresivamente toda zona de oscuridad y de misterio, y de que es incumbencia del mismo espíritu determinar la manera de arreglárselas para conquistar progresivamente toda la verdad. Y hay, por otro lado, el hombre religioso. Este aborda la realidad como un misterio que permanecerá siempre impenetrable en su fondo y, por tanto, acogerá gustoso a este respecto toda luz, por pequeña que sea y sea cual fuere el medio de obtenerla, comportándose con esta luz *como un investigador dichoso de descubrir una pista eventual, y no como un juez que pretendiera someterlo todo a sus propios criterios de investigación y fijar a priori las condiciones en las que esta luz debería presentarse* para que él se dignase ocuparse de ella.

La postura del racionalista procede, en el fondo, de la convicción de que el hombre es perfectamente capaz de arreglárselas él solo en este mundo: es una «perspectiva humanística», en el sentido que va tomando cada día más esta palabra, una perspectiva centrada en el hombre consciente de sus propias fuerzas. El hombre religioso, por el contrario, se considera como una cosa insignificante; por ello tiene necesidad de tender los brazos a Dios y de dejarse guiar por él, si no quiere extraviarse: es la suya una perspectiva teocéntrica.

Ahora bien, y esto es muy importante, según Newman, sólo esta segunda actitud, que es la actitud espontánea, es *la actitud normal y verdaderamente razonable,* mientras que la primera, la del racionalista, es sólo una actitud *derivada,* resultado de una *negativa,* muchas veces culpable, a seguir

O dicho de otra manera todavía (pues este punto es capital), las «intuiciones del corazón (en el sentido pascaliano) son los *materiales* para el edificio total, cuyo *cemento* es la inteligencia» (SA, p. 24) [11]. La segunda parte de este capítulo mostrará cómo se hace esta síntesis. Baste por ahora con haber mostrado el objetivo que se persigue en la inteligencia de la fe.

* * *

El olvido de este «elemento previo» de orden moral domina el racionalismo de los sectores intelectuales franceses en los que va a vivir el joven Méridier. El «elemento implícito oculto» será «la tierra»:

> Hay aquí una falta colectiva, una falta familiar y social... en este mundo de contagio y de solidaridad que prolonga en la vida contemporánea *algo del pecado original* (SA, p. 19) [12].

3. Complicidad intelectual de Méridier.

Sabemos ya de qué lado se inclinaba el corazón de Augustin Méridier. Pero el joven no podía menos de afrontar el contagio de que acabo de hablar. En el seno familiar, su padre represen-

---

la tendencia instintiva de la inteligencia». Esta admirable explicación aclara nuestro capítulo sobre Sartre, pues este filósofo es un testigo del «humanismo» en el sentido moderno de esta palabra; y aclara asimismo nuestro análisis de la novela de Malègue. El artículo de R. Aubert merece ser leído todo entero.

[11] He aquí, a mi ver, la llave de oro que permite penetrar en el verdadero sentido de los pensamientos de Pascal. Cf. cap. III, IV, 1.

[12] ¿Será preciso repetir una vez más cuánto más matizado está este cuadro de los círculos intelectuales franceses que el de Martin du Gard, basado en una visión histórica más estrecha?

taba ya el espíritu de esta mentalidad racionalista. Además, la formación del joven adolescente le comunicará el gusto estético de las manipulaciones de ideas, el gusto de la autonomía intelectual. Sus hábitos de lógico abstracto le harán olvidar esta verdad: «que los hechos manipulados por las ciencias positivas no se hallan inscritos de antemano y totalmente delimitados ante los ojos de un observador, que no tendría más que subrayarlos, sino que, por el contrario, estos hechos, para manifestar su sentido y *hasta para nacer,* necesitan tiempo... y que es necesario también, como en astronomía, *contar con el coeficiente personal del observador*» (SA, pp. 5-6).

El intelectualismo inspirará también a Méridier una cierta desconfianza hacia los fenómenos de la afectividad, una repugnancia a aceptar sus idas y venidas normales, «a admitir que puedan existir altibajos en esta afectividad especialísima, que es uno de los ingredientes de la fe» (SA, p. 6).

Hasta aquí, no descubrimos como «complicidad» en Méridier más que esta «armonía preestablecida» entre una inteligencia muy poderosa y muy lúcida y la formación intelectual que ha recibido en el medio en que vive. La «falta colectiva» que encuentra el joven en los umbrales de la vida halla siempre en él «puntos de apoyo», pues cada uno de nosotros participa de la naturaleza humana entera; además, todo hombre entra en la vida con una «línea de menor resistencia» moral que le lleva al error. Cuando se trata, en materia de fe, de una inteligencia superior, como la de Méridier, «la armonía preestablecida» se afirma todavía más sólidamente.

Hay que añadir a esta primera falla en el espíritu de Méridier «cierta embriaguez de triunfo intelectual y social, que heredó de sus ascendientes del Cantal»; a este mismo atavismo debe igualmente «esa tendencia a la libertad indómita, al aislamiento mo-

ral, el gusto por el esfuerzo individual solitario, su aversión a las confidencias y a los consejos» (SA, p. 6).

Todos los jóvenes pasan por esta etapa de búsquedas solitarias, de menosprecio de los avisos y consejos, de desdén hacia las confidencias; la voluntad de «superarse a sí mismo» en un esfuerzo aislado constituye una de las características de esta edad. En Méridier se halla reforzada por su ascendencia campesina, como muy atinadamente advierte el autor.

No debemos olvidar que este segundo rasgo de carácter se suma al primero (la embriaguez de la pura intelectualidad), como dice Malègue:

> Su ruda seguridad en sí mismo y su noción abstracta y general de la evidencia convergen ahí (SA, p. 6).

* * *

Todavía Malègue señala un tercer rasgo de la fisonomía de Méridier con los siguientes términos de una justeza admirable:

> En fin, al hecho de que ninguna falta contra las costumbres, ningún apetito temporal, ninguna nube de orgullo han manchado en él los procesos intelectuales que han desembocado en la pérdida de la fe, consecuencia quizá de antiguos aislamientos campesinos, únese una especie de altiva y sorda *satisfacción en el sufrimiento intelectual* y en su nobleza de alma, una oscura conciencia de la innegable distinción moral que su situación le confiere. Su tristeza es, en el fondo, *una de esas tristezas que no gustan de ser consoladas* (SA, pp. 5-6).

Este último rasgo es asimismo característico de la adolescencia. El joven gusta de arroparse en la capa de sus inquietudes morales y metafísicas; secretamente y en su interior, se siente orgulloso de contemplarse como el escenario de dramas que se imagina no existen en los «adultos» ni en los «burgueses»; está persuadido de que sus padres jamás conocieron angustia parecida;

su tristeza no gusta de consuelos ajenos. Todo esto, que es a las veces declamatorio, ocurre con frecuencia en un plano infinitamente más bajo que en el que se desarrolla la batalla en Méridier; pero los datos son los mismos. En el caso de Méridier, ese orgullo del sufrimiento intelectual, al apoderarse de un alma casi totalmente pura de las debilidades carnales ordinarias, por fuerza tiene que ser más intenso y fuerte. Lo admirable es que, a través del caso particular (por lo demás, inolvidable) de Méridier, el autor nos hace presenciar el diálogo del adolescente con la fe cristiana y algunos de los problemas eternos de ese diálogo.

Estos tres rasgos del espíritu de Méridier, al comienzo de su vida de hombre formado y hecho, son al mismo tiempo los rasgos por los que generalmente se desliza la tentación de la negación de Dios; endurecidos, formarán la máscara del hombre; petrificados con el correr de los años, deberán ser pulverizados por una especie de efracción violenta, la del amor y el dolor, para recobrar la flexibilidad que los integre en el hombre completo y permita «a las intuiciones del corazón» volver a encontrar su puesto en el itinerario hacia la fe.

Lo característico de las obras geniales consiste precisamente en que, a través de un caso individual, incomunicable e imposible de confundir con otro, nos hacen ver, gracias a su transparencia, el itinerario de cualquier hombre «que viene a este mundo».

* * *

Así pues, no son ni el cerrado anticlericalismo que reinaba en su Instituto ni las bajas seducciones de la carne los que van a bambolear al joven Méridier en sus primeros contactos con el árbol de la ciencia, sino más bien ese «ambiente intelectual» y esa «línea de menor resistencia» que hemos descubierto en él, con el autor.

Es interesante seguir las principales etapas de esta crisis, rea-

nudando el hilo de nuestro análisis. En el Instituto, Méridier experimenta pronto el aguijón de la inquietud al ver la *indiferencia* de la filosofía que se le enseña con respecto a la religión (I, p. 117); siguiendo las lecciones luminosas, pero espolvoreadas de un cortés escepticismo, de Mr. Rubensohn, descubre que la especulación filosófica no alimenta la religión más que en aquel que la posee ya, «a condición de captar a Dios, previamente, y de fomentarle en el corazón, pues la inteligencia, de suyo, rueda sobre el plano mecanicista e irreligioso» (I, p. 118).

El joven estudiante sufre agudamente al comprobar el contraste entre la piedad ferviente, pero harto simple, que le enseña su confesor, el abate Amplepuis [13], y el mundo luminoso, respetuoso con todo, pero frío y abstracto, en el que se mueve Mr. Rubensohn.

Méridier sufre con ello, pues este mundo de las ideas le atrae secretamente. Siente a las veces esa embriaguez que conocen todos los jóvenes estudiantes a su primer contacto con la filosofía (I, página 106); ve en ella «una dicha total, mística, racional; quiere que la filosofía llegue a ser el cemento de su pensamiento religioso» (I, p. 107). A veces enrabia y pincha, «con una benévola condescendencia», a su hermana Cristina, alumna de la Madre de las Cinco Llagas, una ursulina de un convento modesto que escapó a la tempestad desencadenada por las leyes de Combes; se ríe del manual de religión, muy ingenuo y muy piadoso, que la buena madre utiliza en su escuela (I, pp. 113-114). Incluso, a veces, Méridier envidia la altura desolada y la temerosa poesía en que se mueve el pensamiento de Mr. Rubensohn (I, p. 119).

* * *

[13] También esta figura de sacerdote es mucho más «sobrenatural» que la del abate Jozier en *Jean Barois*.

Lo que domina a Méridier en esta época es la certeza de que más tarde, en París, se hallará en condiciones de resolver las objeciones que comienzan a presentársele y a presionarle. El joven no pierde contacto con las intuiciones del corazón ni con la gracia; simplemente, sin que se percate de ello, ganado por el medio intelectual en que se mueve, comienza a olvidarla poco a poco; más exactamente, comienza a prestarle *menos atención*; y ya no está tampoco tan totalmente ni tan cándidamente presente en sus ejercicios de piedad; los realiza, en parte y por momentos, en virtud de la inercia. Dicho de otra manera, olvida progresivamente «buscar luz en otra parte», esto es, combinar sus *legítimas* investigaciones intelectuales con los llamamientos de la gracia, que le envuelven desde su más tierna infancia. Hay ya en él, por el contrario, algo de aquel estado de alma que se revelará brutalmente en el momento de la crisis decisiva:

> Había en él una seguridad de sí mismo omnipotente, confiada, altiva, tranquila, muy poseída de su inteligencia y orgullosa de su misma modestia; una conciencia plenamente sabedora de su valor (II, p. 500).

En el momento en que nos encontramos ya (antes de su partida para París), no hay todavía en Méridier sino una *presunción juvenil*, alimentada por las sugestiones de su medio intelectual. Pero el peligro está sordamente presente. El joven Méridier todavía no se percata de ello. Por otro lado, no hay aún ninguna falta consciente en su conducta. El joven reza, se confiesa, comulga. Sólo que su vida religiosa es menos espontánea, más inquieta, teñida de no se sabe qué «austeridad un poco orgullosa» (I, pp. 136 y 377); trata de dialogar con ambiciones intelectuales cuyo peligro y falsedad no se han manifestado todavía plenamente.

Muchos otros jóvenes dan asimismo prueba de ese sutil y repentino desinterés por la vida religiosa, que, sin embargo, no abandonan, al mismo tiempo que de una atención demasiado despierta,

demasiado tensa, por el mundo del pensamiento que se abre ante ellos; creen que podrán conducir y guiar en derechura esos carros cuyos corceles no temen multiplicar; tienen confianza en sí mismos. Esa confianza es presunción.

* * *

El entusiasmo juvenil por «el árbol de la ciencia» no es, en un principio, otra cosa que la embriaguez muy natural en el joven cuyo espíritu se refocila en sus primeros retozos y experimenta la alegría de su propio vigor. No hay en ello falta, al menos falta grave. He aquí por qué Dios no abandona a Méridier: *Deus non deserit nisi prius deseritur,* Dios no abandona al hombre a menos que éste le abandone a Él primero. Como en el caso de Méridier hay un peligro que él ignora, la gracia saldrá esta vez del anonimato de las causas segundas, en las que hemos visto que gusta de ocultarse, y saldrá para dar en su corazón un aldabonazo más fuerte.

Una aportación verdaderamente mística hace irrupción en la vida de Méridier: se trata de demoler y desmantelar los primeros morrillos de la prisión positivista, en la que el joven cristiano corre peligro de caer sin saberlo (SA, pp. 23, 25). El cemento de estos cantos no ha agarrado todavía; está aún blando, friable, al menos por el momento; Méridier avanza por un camino minado, sin saber que lo está. Dios, *queriendo librarle de los sufrimientos de la incredulidad,* trata de prevenir el mal que se avecina: es el *llamamiento* que forma el *centro* del primer volumen de la novela.

Es la adolescencia una edad mística en la que son frecuentes los grandes llamamientos de Dios, porque la juventud, más imprudente que culpable, como en el caso de Méridier, camina por sendas minadas (que elige con preferencia a las otras); la gracia

sale entonces de su anonimato y llama directamente, a fin de traer a estos aprendices de la vida espiritual el suplemento de luz que necesitan. Tal fué también la manera como Cristina, hija de Lavrans, conoció en esa misma edad el llamamiento de la vida religiosa integral. Y ¿cuántos jóvenes no lo han escuchado también? Y ¡cuántos lo han escuchado, para negarse después a seguirlo por «la senda áspera y empinada»!

4. El llamamiento.

Fué durante la convalecencia de una grave enfermedad (la misma que le llevará más tarde al sepulcro), en el curso de una lectura accidental del *Mystère de Jésus*, de Pascal, cuando Méridier oyó un llamamiento preciso a la vida religiosa sacerdotal.

Más tarde, comprenderá que «vivió en aquella ocasión una de las etapas supremas de su vida» (I, p. 125), que «tuvo su vida entre sus manos» (I, p. 126). Se siente «amado, solicitado, elegido»; en el seno de un silencio distinto de los otros silencios, experimenta un trastrocamiento de todo su ser; siente que la emoción comienza a forzar «los muros interiores» (I, p. 126). Cuando sus ojos tropiezan con las célebres palabras de Pascal: «Señor, os lo doy todo», Méridier tiene «la impresión de recibir un puñetazo en mitad del pecho» (I, p. 126).

Y sin embargo, no cede. Reconquista sus defensas interiores. Sabe que los santos lo han dado todo, de una vez, en el umbral de su vida, y que los bienes terrestres que pretende salvaguardar no tienen proporción con «lo inmenso». Pero su «carrera terrenal, los grandes concursos, las realizaciones ya iniciadas, las castas ternuras, los esponsales inagotables, todas las sinfonías de la alegría» representan para Méridier «deseos esenciales» (I, p. 126).

Más tarde, escribirá, refiriéndose a este minuto:

> La vida espiritual, cuya posibilidad me rozó, no fué más allá de los primeros pasos. Ningún motivo de ausencia de fe, sino el gusto de la independencia en mi pensamiento y en mi vida. Guardo, sin embargo, el mejor y el más grato recuerdo de ella (I, p. 336).

Méridier sabe que la voluntad de comprender con su razón fué el mayor obstáculo que le llevó a rechazar el llamamiento:

> Le parece imposible que Dios haya querido arrancarle al encanto legítimo de esta fuerza infinita que le solicitaba. El deber estaba en vivir en el presente, *hasta que todo estuviese claro*. ¿No se reflejaba Dios en la obra de Dios? (I, p. 161).

Nótese bien este gusto legítimo de ver claro y de usar de independencia en su pensamiento y en su vida: nada hay en ello de pecaminoso, ya que se trata, por definición, de un llamamiento a una vida superior, de «consejos evangélicos», pero hay al mismo tiempo una *superestimación* de los valores intelectuales; hay, sobre todo, el misterio de un destino sobrenatural: si Méridier hubiera aceptado el llamamiento, se habría visto exento del peligro del superintelectualismo que le acechaba; pero al desoír la llamada, queda expuesto a todos los riesgos de los largos rodeos. Existen vocaciones especiales: para éstos, el desoimiento de la llamada precisa de Dios, incluso por motivos y razones legítimas (el hombre es libre ante los «consejos»), señala su destino eterno.

Permítaseme recordar aquí el personaje de Don Rodrigo, en *Le soulier de satin;* habiendo vuelto la espalda a la llamada a la vida religiosa, deberá ir a Dios «por líneas curvas»; irá a él «no por lo que tiene de claro, sino por lo que hay en él de oscuro, no por lo que tiene de directo, sino por lo que tiene de indirecto»; lo que le hará ver «el peso de Dios» sobre él, será el amor prohibido, de otra mujer, y el dolor en el seno de este amor, el sacrificio. También Méridier, después de su negativa a seguir el llama-

miento, irá a Dios por su espíritu, pero al mismo tiempo también por el dolor y el amor.

En medio del «terror» que experimenta ante Dios, Méridier se defiende:

> Entre esta voz y aquel a quien persigue se interpone *un escudo blando*, hecho de vulgar sentido común y de prudencia humana, escudo que la voz no atravesará... Las frases de defensa y otras semejantes brotan de reservas inagotables de sentido práctico, de frialdad y de razón (I, p. 127).

En esas condiciones, el llamamiento se debilita o, por mejor decir, «se vuelve a otro lado», como si, habiéndose equivocado, buscase a algún otro. Y Méridier oye cómo una voz interior le dice: «te has defendido bien» (I, p. 129).

* * *

La gravedad de esa negativa o, al menos, de esa «minimización del llamamiento» (SA, p. 8), obedece a que Méridier sabe que la vocación no es sino una forma más precisa, más apremiante y más explícita, de una serie de llamadas vagamente oídas anteriormente:

> El llamamiento no fué ni súbito ni aislado. Varios momentos anteriores, a los trece o a los diez y seis años, se aclaran con esta nueva luz, a pesar de su oscuridad en el momento de producirse. Son plenitudes mezcladas de esperanza, sin relación con nada terrestre, vagamente enlazadas a lo sagrado. Raros momentos luminosos, no siempre relacionados con ceremonias o comuniones, que van y vienen, sin razón aparente, por su alma, brisas dulces, especie de impulsos hacia lugares desde donde se ve más de cerca el altar (I, p. 128).

Este pasaje describe a maravilla los llamamientos repetidos, vagos, pero tenaces, que se dejan oír tan frecuentemente en el curso de una juventud ferviente y pura; mal comprendidos, oscuros en el mismo momento, se aclaran repentinamente, con ocasión

de un llamamiento más preciso que manifiesta bruscamente la significación de aquellas llamadas; donde creíamos habérnoslas con una simple concatenación de azares, se vislumbra de pronto una trama, un designio preciso, el llamamiento divino.

Es, pues, una trama antigua de su vida la que Méridier acaba de romper bruscamente con su negativa. Y es tanto mayor la importancia de esta hora en su destino cuanto que, todo a lo largo de la narración, muchos amigos de Méridier oirán el llamamiento de Dios, recordándole continuamente lo que él habría podido y, quizá, debido hacer: tales Paulin Zeller y René Bernier, sus camaradas de Instituto, que entran en París en el seminario; tal María, que entra en las Clarisas de la calle de Saxe; tal, sobre todo, su amigo Largilier, genial alumno de la Normal, matemático y físico de primera clase, quien romperá el ídolo de la ciencia y aceptará, al oír la voz de Dios, y sin atractivo sensible, «dejarse clavar en la Cruz y renunciar a toda su brillante carrera humana» (I, p. 338).

Mucho más tarde, Méridier adivinará que la ciencia fué quizá para Largilier la tentación más grave de su vida, pero que no dudó en sacrificarla a Dios, a fin de salvar lo esencial, su fe (II, pp. 491, 499); las palabras que Largilier le dirá al final de su vida, le revelarán lo que realmente se ventilaba en este llamamiento que rechazó a sus diez y seis años:

> En un peligro mortal del cuerpo, los hombres rompen todo lazo, trastornan su vida, su carrera, vienen aquí (*al sanatorio*) dos, tres años. Todo, dicen, antes que la muerte. *No es menor el precio para conservar a Dios.* Lo equivalente en una crisis grave del alma era ponerlo todo en la batalla, dejar la Escuela Superior, si hubiera sido preciso, empaparse al lado de los grandes especialistas católicos de su técnica y de su fe. No se debe poner a Dios en segunda fila. No se debe ser calculador cicatero, ni oportunista, ni ligero, cuando se trata de Dios (II, p. 499).

* * *

En el momento preciso del llamamiento, Méridier no se halla todavía enfrentado al peligro último de ver el naufragio de su fe. Pero, de hecho, lo que estaba en juego era lo que dice Largilier en el texto admirable que he citado. Los críticos de Malègue no han subrayado suficientemente, me parece, la importancia de este «llamamiento» de Méridier a los diez y seis años: en cierto sentido, con su negativa a seguirlo, *queda decidido el juego* en su alma; el joven ha rehusado «buscar luz en otra parte»; él mismo se ha vuelto más extraño a este «Dios previo», a esta gracia que le bañaba desde siempre. El título de la novela, *Augustin ou le Maître est là,* cita del Evangelio de San Juan, hace neta alusión al llamamiento de Dios; el texto sagrado dice, en efecto: «el Maestro está ahí *y te llama*».

El llamamiento de los diez y seis años debía salvar la fe de Méridier; dado el poder de su inteligencia y la ruda tentación que era para él la vida intelectual, su única salvación hubiese estado en dejarlo todo, como le dice Largilier, pues «no es menor el precio para conservar a Dios». Este llamamiento rechazado tendrá que repetirse; pero justamente, como ya he dicho, tomará el camino del amor y del dolor, y el itinerario, infinitamente más largo, será también más doloroso. Para muchas almas, el desoimiento de la llamada divina equivale a la entrada del drama en su vida.

Mientras que, hasta el presente el entusiasmo de Méridier por la ciencia era quizá presuntuoso, pero hondamente recto e ingenuo, después de su negativa, su alma es ya menos transparente a las realidades de la gracia y a las intuiciones del corazón; se halla «*en estado de defensa y de inminente peligro*» (I, p. 128). Si por momentos experimenta una devoción «más viva y más sensible», que le tranquiliza, su alma siente en lo hondo «turbación e inquietud» frente a lo que el pensamiento cristiano llama «la voluntad de Dios» (I, p. 131).

Se ve cómo su alma ha perdido aquella transparencia que

constituye la cualidad nuclear de toda vida cristiana. En adelante, el lazo entre el aspecto sobrenatural y libre de la fe, por un lado, y su aspecto razonable, por otro, queda peligrosamente *relajado:* la aceptación *libre* de la voluntad *sobrenatural* de Cristo no es ya tan entera como antes, puesto que se interpone entre Dios y Méridier esa añoranza semiconsciente, ese recuerdo de una negativa *real* que nada puede ya hacer desaparecer; o dicho en otros términos, hay entre la voluntad sobrenatural de Dios y el alma de Méridier *una sombra;* el joven tratará de no pensar más en ello, pero esa sombra oscurecerá sutilmente los rayos sobrenaturales; disminuirá la entereza de su don. Méridier podrá permanecer fiel a Dios, siguiendo intacto desde el punto de vista moral, continuando, largo tiempo aún, con sus oraciones y sus comuniones; pero, habiendo rechazado lo esencial, esas obediencias en puntos secundarios no pueden compensar la profunda herida abierta a los diez y seis años; de nada sirve dar a Dios las cosas secundarias, si le negamos lo esencial; «a Dios no se le puede asignar un sueldo mezquino».

Este relajamiento de los lazos de la libre disponibilidad para lo sobrenatural acarreará un divorcio íntimo en el alma de Méridier: su inteligencia, cortados los lazos vivificantes con el mundo sobrenatural, o, al menos, alimentada pobremente de lo espiritual, comenzará a girar sobre sí misma; va a *caer en el vacío* y a dejarse arrastrar por la pendiente del racionalismo.

Es evidente, pues, desde el punto a que hemos llegado en la historia de Augustin Méridier, que la condición esencial de una vida de fe es que los tres aspectos de ésta coexistan armoniosamente, que se sostengan mutuamente y se propulsen uno a otro en una síntesis viva: si la vida religiosa propiamente dicha, hecha de abertura al don de Dios, sufre un debilitamiento, aunque no haya en ello pecado grave en sentido estricto, la inteligencia de la fe se hace más ardua. El espíritu no es más que un elemento

en este conjunto del hombre completo; no es la inteligencia la que proporciona el material de la fe, sino la vida espiritual, la atención a las opciones morales y religiosas que urden la trama profunda de una existencia; la inteligencia pone sólo el «cemento» que da unidad a esos materiales. Cuando éstos se hacen menos abundantes o sólo son visibles a través de la pantalla de una disponibilidad disminuída, entonces se afloja el lazo entre la fe y la inteligencia; cuando la inteligencia es poderosa y se halla alimentada de una cultura profunda, es inevitable que se produzca, a la larga, un desequilibrio: desnutrido, el espíritu se deseca, gira de vacío, y no tarda en devorarse a sí mismo.

La prueba de que era eso lo que se ventilaba, la tenemos en la brutalidad súbita de la crisis que bambolea al joven Méridier cuando, justamente *después de la negativa,* ve vacilar su fe en el curso de una lectura de la *Vie de Jésus,* de Renan.

El que soñaba con una síntesis armoniosa de la filosofía y de la religión, se ve ahora solapadamente atacado por el lado de las ciencias *históricas,* de las que Renan se había hecho vulgarizador elegante en una Francia cristiana, herida de estupor y que vegetaba en la ignorancia. Méridier descubre con terror «que la teología está vinculada a los zigzags de la historia» (I, p. 131). Comprende entonces el sentido de ciertas expresiones de Mr. Rubensohn sobre el mundo metafísico, que debería ser abordado cada vez más por la vertiente de lo experimental [14].

Al primer choque, su fe en Jesucristo se derrumba de golpe, revelando lo profundo de la grieta que su minimización del llamamiento divino había producido en él. Tristes sarcasmos contra el viejo colegio donde vivió sus primeros fervores religiosos, mez-

[14] Filosofía e historia se mezclan en esta época, pues ambas comulgan en lo «experimental». Las cuestiones «históricas» sobre Jesús interesan hoy poco a los estudiantes. Es una pena.

clados con un orgullo lastimoso de haber leído a Renan (I, p. 136), chocan en su conciencia. Después, aparecen las lágrimas de la desesperación ante la nada de la incredulidad.

* * *

Augustin Méridier logra sobreponerse a esta primera crisis, primero al cobrar conciencia de los «supuestos previos» de la exégesis racionalista de Renan, pero sobre todo «apoyándose en la enorme potencia de sus hábitos morales» (I, p. 136). Pero se siente «vagamente vencido en su victoria...; siente el ataque intenso que recomienza indefinidamente» (I, p. 138).

> Dios, en la Encarnación, se ajustó a las condiciones fisiológicas y anatómicas humanas...; debió aceptar también las condiciones sociales y, entre éstas, *los métodos históricos* de un pescador de Tiberíades (I, p. 139).

Esta verdad será la que le permitirá más tarde la síntesis entre la libertad y la razonabilidad de la fe. Pero, a los diez y seis años, la descubre *con ironía y sarcasmo;* llega a ella sólo de una manera «nocional», diría Newman; y así no entra en comunicación con las profundidades religiosas de su alma.

En realidad, lo que salva su fe en esta hora son sus *hábitos* morales y religiosos; pronto verá Méridier en ellos una peligrosa pendiente *sentimental,* contra la que su inflexibilidad intelectualista y su orgullosa seguridad se pondrán en guardia cada vez más; el divorcio entre su *vida* y el juego «luminoso» y evidente de la razón se acusa ya desde ahora.

* * *

Pasada la crisis, Méridier aplaza para más tarde la solución de los problemas planteados por Renan; está seguro de que podrá

dar con ella. Pero, al partir para París, después del concurso general, en el que obtuvo el número uno, va dominado por el sentimiento desgarrador de «algo que va a acabar» (I, p. 151). No se atreve ya a pensar en el llamamiento (I, p. 149); pero éste se le volverá a poner ante los ojos, cuando su amigo Zeller sacrifica el ídolo de la ciencia para seguir el llamamiento de Dios (I, p. 192). Las poéticas vacaciones en el *Grand Domaine* no serán sino una conmovedora variación sobre el tema del llamamiento (I, pp. 203 y 329): el amor ensoñador que siente por María, al propio tiempo que la admiración un poco inquieta ante la piedad generosa de la joven, le traen continuamente a la memoria esta vocación que ha rechazado.

Todo esto ocurre en lo profundo, entre dos aguas, en esas zonas mal iluminadas de su interioridad, sobre las que no gusta de proyectar demasiada claridad. En la superficie, Méridier está demasiado seguro de sí mismo; todo en él es alegría terrestre, amores nacientes, complacencia inconsciente en su fría austeridad. Se ha dado una tregua en punto a las cuestiones religiosas. La crisis decisiva estallará poco después.

5. Paradise lost

La lucha que se libra «*en su complejo corazón*» es un juego en el que se contrabalancean la voluntad de hallar *él solo*, el creciente desprecio de los *sentimientos religiosos* que tiene miedo de perder, y el *atractivo del racionalismo*. En lugar de «cortes netos entre el sí y el no», Méridier se mueve «en una mezcla de sentimientos y de ideas; en vez de la luminosa evidencia, se siente herido de dolor en su inteligencia. Si experimenta sensación de orgullo en medio de este estado angustioso» (I, p. 253), es presa al mismo tiempo de un terrible enervamiento, de una desazonadora lasitud. Presenciamos las incidencias y alternativas de una especie

de torneo entre momentos de enternecimientos religiosos y negativas rabiosas y sarcásticas. Méridier ha perdido su unidad interior.

a. LA SOLEDAD ORGULLOSA

Un día Largilier hace observar a Méridier que en la búsqueda religiosa hay un *cierto orgullo de autodidacta* (I, p. 313). No se aventura uno solo, dice, en el bosque de la exégesis; uno debe confiarse al parecer de aquellos que, habiendo consagrado su vida a esta disciplina, han a pesar de todo conservado su fe; Méridier no está en condiciones de llevar las cosas hasta el fondo, ya que prepara el concurso de Normal superior; y sin embargo, rehusa el auxilio ajeno, no quiere pedir consejo.

La visión de Largilier es justa y exacta: Méridier se quejará muy pronto de encontrarse solo en medio de su angustia y, sin embargo, rechaza la ayuda (I, p. 307). Va demorando sus confesiones, porque no quiere ya esos «consejos habituales» sobre la prueba que es la duda religiosa, sobre la fidelidad necesaria a los sacramentos y a la moral: todo esto, dice, no responde a los problemas *intelectuales* que él plantea sobre la Iglesia y sobre Jesucristo (I, p. 307). En fin, se enorgullece de ver que su drama es «una pura crisis de pensamiento y no el drama vulgar de la carne opuesta al espíritu» (I, pp. 345, 353) [15].

La soledad de su búsqueda intelectual se explica en el protagonista de Malègue por el género de formación intelectual que ha

---

[15] Sin embargo, hay que señalar una contaminación profunda, pero inconsciente (I, p. 351 ss.). La pureza de Méridier tiene un no sé qué de orgulloso. Más tarde, dirá a Largilier: «castidad de vida; menos castidad de corazón» (II, p. 500). Se ve, pues, que no siempre es la sensualidad «la que prepara el terreno a la incredulidad». Ello no obstante, la virtud de Méridier es demasiado altiva.

recibido; hay que ver igualmente en ella una consecuencia de aquella disociación que he expuesto al detalle a propósito de la negativa a seguir el llamamiento religioso. Por lo demás, de manera general, la negativa a dejarse ayudar en la materia o de asesorarse con aquellos que han dedicado su vida a las investigaciones religiosas, es característica de la adolescencia, especialmente en nuestra época, en que los jóvenes quieren crearse por sí mismos su propia religión. También aquí se describe, por medio de un caso particular, una situación más general, que sigue siendo actual en todos los casos.

b. LA FIDELIDAD RELIGIOSA CRISPADA

Méridier permanece materialmente fiel a la práctica religiosa, pero con sobresaltos de crispación, con rabias momentáneas, seguidas de decaimientos irritantes. Se halla exasperado por su sensibilidad religiosa; cree que esa sensibilidad le acusa de traidor (I, pp. 249, 250). Cuando le llega la noticia de que María está en las Clarisas de París, rehusa ir a verla; no quiere sentimentalismos (I, pp. 260-261). El sabor de la vida religiosa se va debilitando en él [16].

* * *

Un nuevo y conmovedor llamamiento le agita una última vez en el curso de una función religiosa:

> ¿Por qué, pues, me rechazas?, suspiraba el Inefable. ¿Cuándo te he huído, cuando tú me has huído...? ¡Y cuántas veces te me he hecho sensible! (I, p. 232).

---

[16] Esta vida es más un «hábito» que una renovación espontánea. Hay que recordar la grandeza de la búsqueda religiosa de Méridier: toma *en serio* el problema religioso, ya que ve en él también una cuestión de *verdad*. La mayoría de los hombres ven sólo en él un *valor* más o menos confuso y se desinteresan de su «verdad». Cf. mi artículo *Les chrétiens ont-ils encore la foi?* en *Revue nouvelle*, 15 febrero 1950, pp. 113-121.

Al final de esta función religiosa, le dice Largilier:

> La única máxima aceptable para aquel a quien Dios se digna llamar es tenderse, con los brazos abiertos, sobre el altar que se le propone, *sin elegir su altar* (I, p. 324).

Méridier se pregunta por qué su amigo le habrá dicho esto (I, p. 325). Pero hay algo en él que lo comprende perfectamente: poco tiempo antes, con ocasión de una visita a los pobres, al encontrar a un muchacho en una mísera calleja, comprendió y vió «que el reino está prometido a aquellos que sean semejantes a uno de estos pequeñuelos» (I, p. 312).

El joven estudiante, en vez de tenderse sobre el altar que Dios le ofrecía, quiso escoger su sacrificio: ahí está la fuente de su sutil orgullo en la crisis intelectual que atraviesa; los sufrimientos que experimenta en ella, como no son los que Dios le tenía destinados, no le enriquecen, pero le llevan a la amargura. Méridier quiere, a pesar de todo, resolver *ante todo* las cuestiones intelectuales que se le plantean; todos estos llamamientos desgarradores le conmueven, pero despiertan en él esa razón orgullosa que no sufre la invasión de lo que llama «fideísmo».

No es preciso buscar en otra parte el motivo de su incredulidad: Méridier no persigue la verdad con toda su alma, ya que experimenta cada vez más una rabia violenta contra los sentimientos religiosos, las experiencias, las gracias, que son el material previo de la inteligencia y en los que, sin embargo, no ve más que fideísmo y pragmatismo.

c. RABIA CONTRA EL FIDEÍSMO Y EL PRAGMATISMO

Méridier no ve ya otra posibilidad de salvar sus creencias que la adhesión ciega, esa adhesión que se aferra desesperadamente a los sentimientos y a los hábitos religiosos. Le sobra razón para

rechazar el fideísmo, pero se pasa de la raya, pues no ve que su inteligencia debería integrar en su búsqueda estos *hechos* tan evidentes como los de la historia, la santidad y los deseos religiosos de su corazón.

No comprende, por ejemplo, que Largilier pueda aceptar que haya oscuridades intelectuales en su espíritu, en materia de religión (I, p. 243) [17]. Experimenta a veces el deseo de un sentimiento de Dios despojado de todo el resto (I, p. 273); después de sus confesiones, permanece en una especie de «anestesia moral»; hasta la comunión del día siguiente, las dificultades racionales se esconden, refugiadas «en el extremo de las perspectivas»; esas dificultades representan la muerte (I, pp. 305-306). Sin embargo, descubre que permanece «mentalmente» cristiano, cuando juzga la impureza de su amigo Vaton (I, p. 289); pero no logra integrar sus experiencias en su búsqueda apologética. En el transcurso de la noche trágica que verá el naufragio de su creencia, escribirá brutalmente que el pragmatismo es *impensable* (I, p. 339), lo que evidentemente es verdad, pero no significa en absoluto que los hechos que el pragmatismo describe no deban ocupar su sitio en la apologética. En una palabra, Méridier experimenta una especie de furor ante su vida religiosa «sentimental, que no quiere morir» (I, p. 335).

d. EL VÉRTIGO RACIONALISTA

Reaccionando contra las tenaces raíces de su vida religiosa, Méridier se refugia en la ciencia pura: quiere agotar la cuestión

---

[17] Trátase aquí de «oscuridades» inevitables para todo el que no tenga el vagar ni la misión de estudiar estas cuestiones a fondo. Esas oscuridades, que alimentan la humildad intelectual, nada tienen de común con las «dudas positivas» (y culpables, por no resueltas) que coexisten con un hábito de fe. Cf. cap. III, nota 13.

(I, p. 250). Durante su famosa noche, afirma que «la decisión está entre él y todos estos libros» (I, p. 338), pues «Dios ha elegido pasar por su inteligencia» (I, p. 344). Y ello es verdad, a condición de precisar que Dios no pasa *primero* por la inteligencia, al menos no el Dios de la Revelación, sino más bien por el hombre *todo entero*, del que la inteligencia constituye *una parte*.

Hay sin duda un instante en que entrevé esta «crítica de la crítica» que elaborará más tarde y que concluirá en la impotencia del método histórico, en sí mismo, para resolver negativa o positivamente el problema de Jesús; adivina incluso que los racionalistas no tocan nunca «la roca de los hechos» (I, p. 356), que manejan la hipótesis mucho más que los creyentes y que, en todo caso, ignoran por completo el auténtico fenómeno religioso. Durante un instante, se siente conmovido por «estos pobres textos desarmados y tan dulces, descuartizados por la crítica moderna»; se percata de que «el Cordero de Dios moría en ellos en un segundo sentido» (I, p. 356).

Pero estas maneras de ver que le salvarían no son más que un relámpago en el seno de la noche. La fortaleza de su racionalismo se halla demasiado fuertemente cimentada para que pueda saltar de un solo golpe ante esta visión todavía muy vaga. Por el contrario, ve cómo todas las conclusiones de su encuesta ruedan por sí solas por la pendiente de la incredulidad (I, p. 280).

* * *

Nada está, pues, claramente resuelto. Méridier, al cabo de esta noche, se abandona a la desesperación; se ve deslizar hasta «la canalla librepensadora, los esqueletos masónicos, vergüenza y lepra de Francia; y hará amistad con esa podredumbre». Malègue completa el cuadro con estas palabras:

> Así, dulcemente, esta vez, largamente, sin la sacudida de los sollozos, apoyados los brazos en los gruesos libros y la frente sobre sus brazos, el desgraciado lloraba en la noche (I, p. 357).

La negativa a seguir el llamamiento de Dios ha roto la unidad interior de Méridier. Mantiénese en él el atractivo de la fe así como la rectitud de su vida moral; sabe incluso que nada está resuelto. A pesar de esto, sus creencias, por falta de alimento, se agostarán definitivamente. Va a entrar en un estado de «incredulidad soñolienta» que a su vez tardará también en desaparecer. El primer gesto de la fe es abrirse libremente a Dios en Jesucristo y, después, integrar este hecho en una reflexión intelectual consciente de este favor previo. Méridier ha disociado ambos aspectos.

Su error fué más bien fruto de una complicidad con el ambiente del siglo que una falta precisa. Fué un amor demasiado exclusivo por una forma de intelectualidad, cuyo valor, muy relativo, no había podido ver todavía, lo que le llevó a rechazar el llamamiento. Y a su vez, esta negativa repercutió sobre toda su búsqueda apologética y *la falseó en su misma base.*

* * *

Méridier es más bien una víctima, a medias cómplice, que un culpable luciferino. El desoimiento de la llamada no era en sí un pecado grave, pero sí un peligro que quiso asumir solo. «Cuando eras joven, decía Jesús a San Pedro, te ceñías tú mismo e ibas adonde querías ir»: estas palabras resumen bien la actitud de Méridier cuando se negó a renunciar a las alegrías del amor y al orgullo de la investigación intelectual; se figuraba que sería capaz de resolver con sus solas fuerzas el problema que se planteaba.

La frase evangélica continúa: «cuando seas viejo, Otro te ceñirá y te llevará adonde tú no quisieras ir»; y San Juan añade: «decía esto para indicar con qué muerte glorificaría Pedro al Se-

ñor». Esta segunda parte del diálogo, aplicable a todos los hombres, se aplica también a nuestro hermano Augustin Méridier: el amor, el dolor, le llevarán «adonde él no quisiera ir», y su muerte también glorificará al Señor. En el largo rodeo que va a dar ahora para volver a encontrar esta unidad interior que Dios le habría dado, si hubiera aceptado seguirle, no le abandonará la gracia. Las responsabilidades de Méridier se hallan tan mezcladas con las del siglo y las del medio en que transcurrió su estudiosa adolescencia, que sólo Dios, que sondea y «escudriña los riñones y los corazones», puede juzgar. Aunque dirigidas a Méridier, son asimismo aplicables a todos aquellos que han perdido su fe en los albores de la vida, por haberse visto sorprendidos por la inmensidad del pecado colectivo del ateísmo, aquellas admirables palabras con que Largilier interrumpe los sarcasmos que contra sí mismo pronuncia el desgraciado:

> Amigo mío, hay un texto de Santo Tomás, creo, que dice: «Dios no abandona en su error hasta el fin a aquellos que, buscándole de buena fe y de corazón, no le han encontrado todavía: *primero llegaría a enviar un ángel*...» (I, p. 358).

III. LA HORA UNDECIMA...

Volvemos a encontrarnos con Augustin Méridier veinte años más tarde. Profesor en Lyon, filósofo eminente, que ha viajado un poco por todas partes, vuelve de vacaciones a la pequeña ciudad de su juventud. Su padre ha muerto. Su madre vive ahora sola con Cristina y su bebé. En Sablons, Mme. de Préfailles, que se ha vuelto a casar, vive con Ana-María de Préfailles, la joven que conoció Méridier cuando era todavía una niña y a la que amará muy pronto con un amor violento, en el que su alma pura se expansionará.

Es al principio del verano. Y es también el comienzo de una celeste siega que volverá a Méridier a la casa del Padre. El ángel anunciado por Largilier, ese ángel que va a ser el mensajero del Maestro, está a punto de aparecer.

1. La crítica de la crítica

¿Qué ha sido de Méridier desde el punto de vista religioso? Ha rebasado ya el estadio del racionalismo y de la crítica bíblica, que le habían hecho perder la fe. Pasada la tempestad, ha visto más claro. Durante la guerra (la de 1914-1918), publicó en una revista suiza un artículo notable, *Les paralogismes de la critique biblique;* en él hablaba de ese «factor previo» al que he aludido; el joven escritor decía que «ese factor previo es inherente a toda investigación histórica; el historiador debe contar con él, *según la individualidad de cada caso*» (II, pp. 276-279). Puesto que, en materia de cristianismo, se trata de la inserción de la causa primera en el mundo fenoménico, de ello se deduce que, en semejante dominio, «la materia prima de la inteligencia está constituída por la vida moral con sus armónicas espirituales»; ahora bien, la esencia de esta materia prima y la agudeza de visión con que se la observe dependen de toda nuestra vida interior [18]. Malègue hace a este propósito la siguiente observación:

> No hay, pues, que extrañarse de que los hábitos de piedad, una larga práctica del bien, una vida laboriosa llevada en la presencia habitual de Dios, orienten la inteligencia cuando explora los preámbulos de los que brotará el acto de fe. No es más que la legítima aplicación de las reglas del juego en toda observación científica.

---

[18] R. Aubert, *Prob. acte de foi,* p. 632.

Así como no se concibe la geología sin excavaciones, ni la biología progresa sin el perfecionamiento de los microscopios, así

> las conciencias puras y profundas son también las mejores observadoras del mundo moral; es la ley de la visión humana, contra la que nada podemos (*Pénombres,* pp. 94-95).

Dicho de otro modo, encontramos otra vez aquí el papel de la santidad como acercamiento experimental al Absoluto; es a lo que aludía ya Largilier, cuando soñaba con una *Hagiología* [19].

El hecho de la santidad constituye un terreno privilegiado para estudiar el fenómeno religioso: siguiendo este método fué como Bergson pudo llegar a descubrir casi todas las verdades cristianas. Y es esencial igualmente ver bien claro que, en materia de conocimiento, hay que tener en cuenta dos cosas: el coeficiente personal del observador (el elemento previo que aporta) y el objeto que se quiere estudiar: en efecto, el método varía según el objeto escogido como centro de la investigación. En vez de esas horcas caudinas del método positivista, que pretende ser el único y el exclusivamente objetivo, la crítica moderna ha descubierto la especialización de los métodos según los objetos estudiados.

En materia religiosa, el objeto es, *por hipótesis,* de un orden aparte (Dios en las causas segundas); por hipótesis también, la actitud del observador es esencial: el que ha vivido esta «presencia de Dios» en el mundo, podrá juzgar mejor de su verdad que el que sólo la considere desde el exterior. Si Dios, en efecto, se ha

---

[19] Abrese aquí un campo de investigación poco explorado aún por los teólogos.—En general, los textos que acabo de citar aluden a esa especialización de los métodos científicos que caracterizan la ciencia desde principios de siglo; además, el subrayar «el coeficiente personal del observador», incluso en las «experiencias positivas» y en los «hechos» científicos, constituye un elemento esencial de la crítica de las ciencias.

comunicado en una serie de *hechos*, si se cree, como enseña la fe, que tales hechos continúan en la historia, que Dios continuamente «desciende a las causas segundas» llamándonos a amarle, el tipo de relaciones que, por hipótesis, puede anudarse entre Dios y el hombre es un intercambio mutuo, total, de dos personas, de la que una se da por amor y la otra acoge este don. Los santos, ya estén canonizados, ya pertenezcan sólo a las «clases medias», están en mejores condiciones para juzgar las realidades religiosas que aquel que no procura vivirlas. He aquí por qué en el segundo volumen de Malègue desempeñan un papel tan importante las «clases medias de la salvación».

* * *

Largo tiempo ha que Augustin Méridier ha descubierto todo esto; y se lo echará en cara al abate Bourret, ese sacerdote modernista que se dispone a dejar la Iglesia (II, pp. 459-460) [20]. En cuanto a las «conciencias puras, mejores observadoras del mundo moral», las tendrá cerca de sí, durante las trágicas horas que le esperan: la muerte del bebé, la de su madre, su propia enfermedad, van a imponerle, hasta la obsesión, esta presencia de la santidad humilde, que es una de las grandes señales de la divinidad de la Iglesia, según dijo el Cardenal Dechamps. La fe ardiente y crucificada de su madre y de su hermana dominan a lo largo de este segundo volumen con su presencia inolvidable. Ninguna otra novela pone tan al descubierto la profundidad propiamente sublime de *la fe de los sencillos*.

---

[20] Es probable que J. Turmel haya inspirado un poco la curiosa fisonomía del abate Bourret. Su conversación con Méridier, durante una parada, en los caminos del Alto Cantal, constituye una de las escenas inolvidables de la novela.

Confío que se habrá comprendido, por lo que antecede, que no se trata en absoluto de fideísmo o de conformismo ancestral en la vida religiosa de la madre de Méridier y en la de su hermana; en realidad, estas dos almas nos proporcionan el sentimiento casi físico del contacto vivo con Dios. Nunca se encuentra en ellas rastro de ese «querer vivir» egoísta de que ya hablé al referirme a Jean Barois; por el contrario, no hay en Mme. Méridier más que olvido de sí, fe en Dios en medio de las tribulaciones, humildad y, sobre todo, verdad. Estas almas son «verdaderas»: nos damos cuenta de que conocen la verdad mejor que Méridier, pese a las riquezas de conocimiento abstracto de éste.

* * *

A pesar de esta evolución de su pensamiento y a pesar de su secreta admiración por la vida cristiana de los que le rodean, Méridier comprueba que ello «no le devuelve su estado inicial» (II, p. 475). *Algo ha muerto en él,* como explica una frase de la novela:

> Una creencia que no se fomenta, se derrumba; una incredulidad soñolienta permanece (II, pp. 492-493).

Desde su desoimiento de la llamada divina, Méridier no había fomentado su creencia más que de manera provisional, por así decir, pues esperaba resolver todos los problemas religiosos antes de firmar un nuevo compromiso; desde la noche fatal de París, ha abandonado *toda práctica,* y su fe se ha derrumbado por completo: una creencia no fomentada, se derrumba; así lo prueban los hechos citados. Por otro lado, su incredulidad *se ha hecho soñolienta;* normalmente, desde que ha descubierto los sofismas de la crítica racionalista y ya no fomenta su incredulidad, esperaríamos verla desaparecer, para dar paso a un estado intermedio

entre la creencia y la incredulidad. *Nada de eso sucede.* Su incredulidad permanece *total,* bien que los motivos en que se apoyaba anteriormente hayan mostrado su debilidad.

¿Por qué así? La respuesta a esta pregunta va a desvelarnos las últimas profundidades del alma de Méridier y a situarnos en el centro de la solución.

2. Necesidad de una efracción

Malègue mismo va a iluminarnos a lo largo de nuestro itinerario. Los hábitos intelectuales, sobre todo, una vez pasada la adolescencia, son *una de las cosas que más pronto se endurecen* en nosotros; el corazón permanece tierno, flexible, más largo tiempo, así como también la voluntad y la ambición. Nuestras categorías de pensamiento, una vez fijadas, con lo que llamamos con un término tranquilizador «la madurez», adquieren muy pronto la *dureza del granito.* Lo vemos claramente en los ejemplos de Duhamel y Simone Weil.

Georges Duhamel fué formado en las disciplinas del método positivista; creció en el culto a la razón luminosa y límpida, sobre los collados suaves de la vieja Francia; es demasiado inteligente y, sobre todo, tiene demasiado corazón y muy despierto, para no ver que el método racionalista no puede resolver los inmensos problemas planteados a nuestra época. Incluso experimenta una lancinante nostalgia por la fe de algunos cristianos; testigo su *Patrice Périot,* que añora calentarse en la fe juvenil de Thierry; testigo también Laurent Pasquier, atraído por la fe de su hermana Cécile. Pero Duhamel mismo explica por boca de Patrice Périot que sus categorías de pensamiento están grabadas en él con demasiada profundidad para que pueda creer jamás. Y creo que tiene razón: en el plano intelectual, una barrera casi infranqueable (humanamente) se interpondrá siempre entre Duhamel y la fe.

Sería preciso que la gracia de Dios penetrase en él «por efracción».

El caso de Simone Weil es todavía más probatorio: asistimos, con ella, al drama de una caridad heroica, de una sensibilidad prodigiosamente rica de sentimiento religioso, progresivamente encerradas, esclerotizadas, ahogadas bajo la armazón de categorías de pensamiento que no ha podido sobrepasar. El *sacrificio dell' intelletto* era para ella terriblemente crucificante; en todo caso, parece que Simone Weil no hizo ese sacrificio. Hasta el fin de sus días, la gracia le llegó siempre por «efracción», de manera inesperada; pero nunca pudo realizar esta unidad interior de toda la vida espiritual, de la que, sin embargo, sentía la más viva necesidad.

Las categorías de pensamiento, una vez adquiridas, se petrifican con mayor celeridad que los impulsos del corazón y las aspiraciones de la voluntad. Esta esclerosis es todavía más intensa y fuerte en el dominio de lo religioso, pues se halla reforzada por el ambiente intelectual contemporáneo, como se dijo en el párrafo segundo de este capítulo. Lo expresa muy bien Malègue:

> Cuanto al postulado positivo, el espíritu contemporáneo lo hace de una sustancia tan dura, que *es preciso el mazazo del sufrimiento* para demoler los cantos con que está hecho. Y ¡aun con eso...! Sobre sus ruinas retoñan las semillas (SA, p. 23).

Malègue aplica inmediatamente esta verdad a Méridier:

> El dolor era el único medio de acabar en Méridier con la *inercia de hábitos intelectuales, retrasados con relación a estados profundos de su espíritu,* preparados desde hacía ya largo tiempo y con los que amenazaban no emparejar jamás. Por el portillo han penetrado nuevas aportaciones. También éstas tomaron, según su fe, *forma intelectual.* Aclararon a la vez sus puntos de vista exegéticos y su visión del mundo. Pero todavía faltaba que fuesen *incorporadas.* La inteligencia se contenta con poner en forma *pensable* los datos *que no crea* (SA, p. 25).

Se necesita, pues, una «efracción»:

> Fué preciso que Dios lo arrancase *por la fuerza* en una lucha de Jacob con el ángel, que resultó *la contrapartida exacta de lo que el llamamiento había sido, en dulzura, anteriormente* (SA, p. 20).

* * *

Debemos detenernos un momento en estos textos. Arrojan mucha luz sobre una intuición esencial de Malègue; como no es aplicable solamente al caso particular de Méridier, sino que tiene validez para el problema de la fe en general, bueno será que insistamos sobre ella.

Todo ocurre como si Dios desdeñase el edificio de los hábitos intelectuales de Méridier; el joven profesor creyó poder resolver por el método racional el problema religioso; Dios le dejó hacer. En el seno de su incredulidad, Dios no se toma el trabajo de demoler primero ese edificio; Dios trabaja *en lo hondo;* es algo así como una mina colocada en el subsuelo del alma de Méridier, la cual, al explotar, en el amor y el dolor, desmantela la ciudadela de su espíritu. En realidad, va a hacer pronto veinte años que se han formado en él «estados de espíritu» mucho más próximos a la fe; pero permanecían incomunicados con su vida consciente. La violencia de los sucesos de su vida interior va a desmantelar esas categorías de pensamiento.

Insisto, con Malègue, sobre *la primacía* de esta vida profunda, sobre estos «estados de espíritu» *avanzados* respecto a las certidumbres racionales: en ellos se ve con claridad cómo la gracia divina, siempre presente y activa, realiza su trabajo. Lo hace en profundidad. Cuando, después de años de laboreo interior en esta zona profunda del ser que la voluntad consciente y el espíritu racional o no alcanzan o alcanzan mal, llegan a madurar las evidencias religiosas, éstas hacen poco a poco crujir el barniz, la coraza

de ese «yo superficial» que se apoya en las evidencias de la razón razonante.

La fe es *ante todo* sobrenatural: cuando un ser la ha perdido, Dios trabaja el suelo profundo del alma con el simple juego de las circunstancias e incidencias de la vida. Cuando se ha hecho luz, en el curso de una de esas terribles crisis que «disuelven y recomponen» un ser, cuando aflora esta evidencia moral completamente nueva y se enfrenta con la voluntad y la inteligencia, entonces la libertad y la razón se ven solicitadas de nuevo, directamente. Dicho de otro modo, la gracia sobrenatural opera sin cesar en lo hondo, en la raíz del alma. La libertad consciente y la razón no son más que partes de ese ser integral que es el hombre. La vuelta a la fe no es entonces más que la adhesión consciente de la libertad a este trabajo de la gracia y la aceptación y asimilación por la inteligencia de estos hechos de intuición moral y religiosa que se le ofrecen e imponen.

Esta maduración profunda de la fe, que desemboca en un llamamiento preciso a la libertad y a la razón, se había hecho ya, en forma suave, con ocasión del llamamiento de los diez y seis años; el desoimiento de esta llamada fué lo que provocó la crisis descrita por Malègue. Una nueva maduración profunda, *dolorosa esta vez,* pondrá otra vez la libertad y el espíritu de Méridier en presencia de la opción. Realizada ya por su espíritu la «crítica de la crítica», han desaparecido los obstáculos anteriores; y ahora podrá ver su inteligencia que es razonable estudiar el hecho de Cristo a la luz de estas evidencias espirituales, morales y religiosas que el amor y el dolor le han proporcionado.

Huysmans ha descrito una evolución análoga. Cuando escribió *A rebours,* el suelo profundo de su ser estaba ya secretamente trabajado por la gracia; pero no tenía todavía conciencia de ello; sin darse cabal cuenta de lo que escribía, terminó su novela con el grito, famoso desde entonces, en que Des Esseintes, al borde

de la locura y de la desesperación, se vuelve a Dios. Durante los veinte años que siguieron a esta novela, continuó en él el trabajo de la gracia; al reeditar *A rebours,* el autor se percató de que este libro estaba ya bajo el signo de estados de ánimo espirituales de los que su inteligencia artística no tenía conciencia. En el momento preciso en quo cobró conciencia de lo que había llegado a ser en su hondón, Huysmans se sintió como intimado a aceptar libremente una fe que sabía ahora plenamente razonable.

Lo que me parece claramente explicado por la obra de Malègue es esta «táctica» de la providencia, que no abandona al incrédulo, sino que le trabaja en lo profundo según designios que varían en su concreción accidental, pero que son inmutables en su propósito esencial. Los dos «llamamientos», el de la dulzura a los diez y seis años y el de la violencia en el declinar de la vida, se corresponden simétricamente. Estos dos puntos en que aflora la gracia, situados en los polos de la existencia de Méridier, son sólo picachos aparentemente aislados en la superficie de las olas; pero constituyen el indicio de la presión de una cadena de montañas que corren ininterrumpidas en los profundos senos del océano.

* * *

Esta *efracción*... todos los lectores del *Augustin* conocen sus conmovedoras y trágicas peripecias. Bastará por ello recordar las etapas principales de este laboreo profundo en el seno de su ser.

a. EL AMOR

Este ser, que tenía tendencia a desconfiar de las intermitencias del corazón, se sentirá destrozado por una violenta y deliciosa pasión por Anne-Marie de Préfailles. Todos los lectores de Malègue recuerdan las admirables escenas descritas por el autor con una profundidad y un detalle minucioso que le equiparan a Proust.

La llegada al castillo, a través de caminos sinuosos, florecidos de rosas; las timideces y las torpezas de este ser entrabado por una vida intelectual demasiado altiva y demasiado límpida; los deslumbramientos de su sensibilidad al conducir a la joven a la mesa; los horrores de la soledad, a la hora del café; el número de la *Revue des deux mondes* que, providencialmente, le permite aparentar serenidad en el momento en que cree que todo está perdido, que nunca se verá amado y que no le queda más que pisotear este sentimiento ridículo; después, el deslumbramiento de sus ojos, al ver a Anne-Marie cerca de él, ofreciéndole una taza de café...

Méridier no sabe ya dónde se encuentra: unas veces se burla del amor, de este amor cuyos ardores son tan opuestos a la fría y lúcida personalidad que poco a poco se ha ido forjando; otras se abandona a una orgía de emociones: el más breve minuto parécele una eternidad y el menor gesto antójasele un cúmulo de sensaciones; se imagina todo un mundo en el más pequeño movimiento de cejas de Anne-Marie. En una palabra, está enamorado, y enamorado con uno de esos amores poderosos, dolorosos, profundamente idealistas, de que son capaces los seres que se han mantenido castos largo tiempo, un poco solitarios, un poco en demasía envarados en la rigidez de una vida intelectual.

La velada inolvidable en que él, el intelectual, se deja arrebatar por la música de Chopin, hace derrumbarse las últimas barreras que tratan de poner un dique a la marea del amor. Cuando, durante la vuelta en coche, Mgr. Herzog le hace saber que una petición de parte suya sería bien recibida, Méridier cede repentinamente a una inmensa marea de emociones: llora como un niño, de alegría, de desasosiego, de temor. Se le ha revelado un mundo completamente nuevo, el de la «total unión del alma en el amor» (SA, p. 20).

El primer amor de un hombre refunde y recalienta las lavas

enfriadas de su persona; comparar el amor a un fuego no constituye una imagen impropia; pese al abuso que de ella se ha hecho, todo hombre, en el amor, experimenta este fuego que disuelve y recompone lo más íntimo de él. Hasta, con cierta frecuencia, reaparecen las creencias religiosas adormecidas y debilitadas. El hombre sale de una especie de bautismo, surge en un «nuevo nacimiento», cuando se sabe amado y ama. Méridier, sintiéndose profundamente indigno del amor de Anne-Marie, está fuera de sí de gratitud, de humildad, de desinterés. Su libertad consiente, desde lo más íntimo de sí misma, en este amor que le parece como una gracia gratuita, inmerecida. Las fuentes vivas despiertan en él; ante esta llamada Méridier responde con todo su ser; ve que es profundamente verdadero, *razonable,* decir sí a este intercambio de corazones y de almas.

* * *

Anne-Marie es cristiana; Méridier no lo es ya. ¿Volverá, en el seno de este amor, a sus creencias? Sus disposiciones íntimas, en el amor, son una imagen refractada de las disposiciones esenciales de la fe. Evidentemente, se siente tentado a creer, a invocar a Anne-Marie como la Sunamita del *Cantar de los Cantares;* durante unos momentos se figura que es ella el ángel anunciado por Largilier. Y ¡qué ángel más deliciosamente persuasivo es esta joven de la que nos ha trazado Malègue un retrato tan delicado!

No es para maravillarnos que Méridier se sienta llevado al umbral de la fe por el amor hacia la mujer de quien sabe ahora que será su prometida. Si hubiera cedido totalmente, si se hubiera convertido en este momento, explica Malègue, «*si hubiera concluído a la luz de sus deseos, hubiera sido sentimental y fideísta*» (SA, p. 20).

Malègue está acompañado de toda la razón al afirmar que ello

es así. En el capítulo precedente he insistido sobre el peligro del fideísmo, sobre la tentación de ceder al espejismo de los deseos y de pensar según nuestros anhelos, y lo he hecho con la suficiente amplitud para creerme dispensado de volver aquí sobre el particular. Al que Méridier invoca en las «oraciones líricas» que hace en sus horas de embriaguez, *no es a Dios,* sino a su propia alegría, a la que es para él mensajera de esta alegría; a la que invoca es a la bienamada del *Cantar de los Cantares,* que identifica con su gran amor; Dios no entra en este lirismo sino como prolongación suprema de su felicidad *humana:*

> Deseo pasar toda la noche en oración (*dice a Mgr. Herzog, la tarde de la nueva venturosa*). Siento la sorda presencia y el terror de Dios (II, p. 211);

o bien, durante la noche en que estalló el grito de agonía del bebé:

> «Tú me has arrebatado el corazón, hermana mía, esposa, *soror, sponsa mea...* Levántate, amiga mía, y ven, pues he aquí que el invierno ha pasado». Ebrio de amargura, se dejó caer lentamente sobre sus rodillas. Se dió cuenta de que *suplicaba a Anne-Marie,* que le ofrecía un corazón rebosante hasta desbordar de tristeza y *del deseo de ser consolado* (II, p. 233);

y, mucho más tarde, dirá a Largilier:

> He sentido la presencia del ángel. Mi amor no ha sido un amor de bruto, todo lirismo y música.
>
> Fué para mí una noche de embriaguez religiosa, una noche llena de Dios, de resurrección, de Pascuas, la cumbre de las bienaventuranzas terrestres.
>
> Yo sentía una especie de espanto de que Dios se dignase ocuparse de mí individualmente. Una fulguración destinada a mí, con mi nombre y dirección, *atravesaba todos los determinismos* y penetraba en mi corazón en el punto justo. Yo transformaba el gran texto clásico: «tal gota de sangre para ti» así «para ti, tal chispa del zarzal ardiente». Hasta las palabras que a ella sola invocaban, sonaban a Dios: «tú me has arrebatado el corazón, hermana mía, esposa, con una sola de

tus miradas, con una sola de las perlas de tu collar... Aparta de mí tus ojos, pues me conturban...»

Salvo, a la aurora, un breve sueño negro, esta embriaguez *de humildad triunfal y fulminada* duró toda la noche. ¡Ah! me olvidaba de las rosas, del perfume que emanaba intermitente de las rosas... (II, pp. 476-477).

Méridier encauza sobre su prometida toda la violencia contenida de sentimientos religiosos que han permanecido largo tiempo inactivos. En el amor humano hay un reflejo del amor de Dios; este amor de Méridier reanima, revivifica, resucita en cierto modo las facultades profundas que llevan al alma a la fe en Dios.

Mas para pasar de la fe en su prometida a la fe en Jesucristo, los sentimientos de Méridier tienen que experimentar un cambio, una transmutación dolorosa que nada sino el dolor es capaz de operar. Si hubiera creído realmente que Anne-Marie era el ángel anunciado por Largilier, si se hubiera convertido a raíz de sus esponsales, no se habría acercado a la fe completa: su inteligencia hubiera quedado rezagada y no hubiera hecho más que dar paso a las intuiciones del corazón. Y no hay duda de que éstas son la *sombra, el reflejo* de esta vida profunda de la fe libre y sobrenatural, y era conveniente y bueno que Méridier hiciese ese «noviciado» de la fe en el amor; pero, sin la revelación de Jesucristo, en la «pasión» por que Méridier va a pasar, nunca habría vuelto a encontrar la unidad de *todo* su ser.

La ley de muerte y vida juega aquí un papel importante: de esta su muerte a todas sus esperanzas humanas, de esta aniquilación de su amor es de donde brotará la revelación del Cristo trascendente; y no será un Jesús cualquiera, vago y dulzón, sino el Jesús de la Cruz, el que encarna la *penumbra* sobrenatural de la fe.

b. EL DOLOR Y LA MUERTE

Este cambio, esta transmutación de su amor en una fe auténtica, el calvario al que Méridier subirá, va a realizarse. En la cumbre de su embriaguez amorosa, vienen a herirle brutalmente «el grito en la noche», el quejido lastimero que exhala el bebé de Cécile y que sumerge a Méridier en una serie sucesiva de dramas.

El niño muere de meningitis tuberculosa; Mme. Méridier muere poco después; él mismo se ve gravemente alcanzado por la tuberculosis. Como Malègue no escribió una novela «edificante», la evolución de Méridier hacia la fe será penosa y lenta. Le envolverá hasta el final una especie de postración sombría, con alternativas de súbita desesperación. Un hombre como Méridier no se entrega tan fácilmente...

La prueba de que su «amor religioso» no era una fe auténtica en Jesucristo es que, muy pronto, sus ímpetus religiosos desaparecen. El flujo que le había llevado al borde de una actitud religiosa, ese flujo que le había sostenido secretamente durante los acontecimientos trágicos hasta la muerte de su madre, ese mismo flujo le vuelve a llevar, en un brutal reflujo, hasta las orillas de la incredulidad y la desesperación (II, p. 415).

Al saber que se halla gravemente enfermo y que debe pasar dos o tres años en Suiza y que tiene que renunciar a Anne-Marie de Préfailles, se abate sobre él una sombría pesadumbre; renuncia a vivir; se deja morir poco a poco. Hasta qué punto puede esta desesperación inspirarle un desprecio sarcástico hacia la «casi conversión» que conoció la noche de sus esponsales oficiales, bien claro lo dice y bien dolorosamente el siguiente texto:

> Era falso que Dios, para conquistarle, le hubiese tendido como cebo su amor desgraciado, según había tenido la tontería de creer. Los perritos saltan en el aire y se exceden a sí mismos para atrapar

el terrón de azúcar con que los tienta una anciana señora. Pero se trata de la psicología de una anciana señora y de un perrito (II, pp. 463-464).

La amarga ironía, el desprecio con que pisotea aquí su amor decepcionado, aunque penosos de oír, nos dan la pauta para conocer el estado psíquico de Méridier cuando se ve sumido en la enfermedad y forzado a abandonar todas sus esperanzas humanas. Está muy lejos de aquella «lógica apasionadamente justa» de que le hablaba Largilier y que consiste en tenderse sobre el altar que no hemos elegido nosotros, con toda sencillez.

Y de la misma manera juzga sus sufrimientos. Rehusa decidir a la luz de sus deseos, es decir, aferrarse egoístamente a la esperanza de una vida eterna, de una «supervivencia» biológica; no quiere salvar su «pequeño yo aplastado». No es posible establecer en este punto ninguna comparación con el *Jean Barois* de Martin du Gard. Cierto que «la cuestión bíblica ha desaparecido de sus preocupaciones» actualmente; ¿qué significa esa cuestión frente al naufragio total que debe afrontar? Méridier sabe que la cuestión bíblica ha sido «reemplazada por el problema del dolor» (II, p. 451); dicho de otra manera, por uno de esos «elementos previos» que no se había cuidado de enfocar a lo largo de su juventud estudiosa. Pero no quiere a ningún precio que

Dios se aproveche de su desconcierto, *que se tome su desquite* y se vengue de él *con las cartas falsificadas de la muerte* (II, p. 483).

Me alegro infinito de que Malègue haya puesto en labios de su protagonista estas palabras, pues ellas bastan para probar que la conversión de Méridier *nada* tiene de común con la de Barois; en la obra de Martin du Gard, gánale a uno la impresión de que el juego se hace con «dados falsos»; aquí, es todo lo contrario. Vuelvo a repetirlo, ya que los críticos se han equivocado tanto en este punto: el papel del dolor no es el de *reemplazar* argu-

mentos racionales deficientes, sino el de *hacer saltar los cantos de la fortaleza* que un mal uso de la inteligencia había acumulado en torno al alma profunda de Méridier, hasta el extremo de encerrarla en ella y de mantenerla copada de todas las comunicaciones legítimas y necesarias de la gracia, de la libertad y de la inteligencia.

* * *

En los comienzos de la enfermedad de Méridier, asistimos al derrumbamiento de esas falsas certidumbres. No son sólo los objetos materiales los que parecen dar vueltas en torno a él, sino también todas sus concepciones intelectuales. «Exteriorizaba un vértigo moral», dirá a Largilier (II, p. 481); era su «polo mental que comenzaba a girar» (II, p. 480).

Al final de esta «náusea moral», la fortaleza queda desmantelada: *se siente desposeído de razones para seguir viviendo:*

> *Nunca me había imaginado que mis motivos hubiesen de acabar antes que yo,* que no muriésemos al mismo tiempo. *Encuéntrame un motivo que rebase mis últimas semanas.*

suplica a Largilier (II, p. 482).

Sería erróneo creer que este «motivo» que pide a su amigo sea ante todo religioso; Méridier no piensa ni por un instante en una conversión; pide solamente una razón cualquiera, la que sea.

Los motivos de acción que había tenido hasta entonces, es a saber, el éxito universitario, quizá el amor, todo lo que había edificado en torno a su carrera temporal, investigaciones intelectuales, alegrías de la ternura humana, en una palabra, todo aquello por cuya conservación había creído un deber rehusar el llamamiento de los diez y seis años, todo eso le es arrebatado. La vacuidad de su razón, no *en* sí misma, sino abandonada *a* sí misma, aparece ahora ante sus ojos con toda claridad.

Habiéndose venido al suelo todo aquello sobre lo que había levantado su vida, se extiende ante su mirada solamente el desierto. Y aun entonces, sobre los mismos escombros, «rebrotan las semillas», escribe Malègue. Esas semillas son los motivos, cualesquiera que sean, que implora de su amigo, con una tristeza un poco amarga, con una especie de sarcasmo que malencubre apenas sus sollozos.

Méridier no se percata de la oculta y callada labor que la mancomunidad del amor y del dolor han operado en él desde su llegada, a principios del verano, a la pequeña ciudad de su juventud. Nunca, a los ojos de su conciencia, ha estado Dios tan lejos, tan oculto. Se niega a entregarse a los «dados falsos» de la fe «*in extremis*», nada más que por miedo o por deseo de prolongar la vida; y le sobra razón para ello.

La única novedad es que ahora se halla completamente «vacante»; no digo que esté «disponible», porque, conscientemente, no lo está, sino «vacante», liberado, a viva fuerza, de todo ese falso aparato de pensamiento que le ha ocultado durante tanto tiempo sus «estados de espíritu» profundos.

Méridier se encuentra, pues, muy *alejado de la conversión*, y ello debido a la sombría y amarga pasividad con que se deja morir; pero, por otra parte, *está cerca de la conversión*, puesto que hay en él *un sitio vacío;* porque, sobre todo, en sus profundidades, el arado divino, que lo viene labrando desde hace meses, va a darle las últimas vueltas. Será necesaria una chispa, una flecha penetrante, la de un ángel enviado por Dios, para hacer brotar esta «fe» que yace soterrada y oculta en él.

Y ese ángel es Largilier. Convertido en Padre jesuíta, el antiguo normalista es un santo. Viene a hacer una visita a Méridier, durante las fiestas de Navidad que siguen al «más bello verano de su vida»; será, después de la hora del *Canticum Canticorum*, el ministro del *Sacrificium vespertinum*, de este sacrificio de la

tarde, que Méridier celebrará con su cuerpo y con su alma, en la pequeña habitación del sanatorio, en Leysin, ante el Dent du Midi...

IV. EL ACTO DE FE

«Quédate con nosotros, Señor, pues se hace tarde y el día se inclina ya hacia poniente...» Así hablaban los discípulos de Emaús, quienes, sin embargo, no habían reconocido todavía al Maestro. Méridier también, en el ocaso de su vida, suplica que se quede alguien con él; implora de Largilier un motivo que le permita dar un sentido, el que sea, a sus horas postreras. Todavía no sabe que va a recibir infinitamente más de lo que ha pedido...

Cuando Cristo hubo abandonado a los discípulos de Emaús, después de habérseles manifestado, comprendieron aquellos que ya le habían reconocido, sin saberlo, durante la conversación con el «viandante desconocido»: «¿No estaba inflamado nuestro corazón mientras nos hablaba, por el camino, y nos desvelaba el sentido de las Escrituras»? De la misma manera, al escuchar a Largilier, Méridier descubrirá que Cristo le venía hablando desde hacía largo tiempo, en medio de su dolor, y que «su corazón estaba inflamado».

Llego a la cima de este capítulo, que es al mismo tiempo el centro de este libro. Importa sorprender, con la máxima precisión posible, el juego complejo de la gracia, de la libertad y de la razón en la conversión de Méridier. Me veré obligado a disociar, hasta cierto punto, los tres aspectos citados, siendo así que en la trama de la novela, al igual que en la vida, esos tres aspectos se dan indisolublemente unidos. Ruego no se olvide que, al detallar, por ejemplo, el aspecto razonable de esta conversión, habrá que entender y tener siempre presentes como armónicos sus aspectos so-

brenatural y libre. Por lo demás, *es la gracia de Dios la que lleva el juego*; sólo que respeta la libertad y la razón.

Voy, pues, a analizar en un primer artículo, con todo detalle, puesto que es un aspecto importante para nuestra época, el motivo de credibilidad que poco a poco convence la *inteligencia* de Méridier; un segundo artículo mostrará la necesidad de una adhesión *libre* a esta verdad entrevista; el tercero subrayará la aportación *sobrenatural* y decisiva que, saliendo del anonimato de las causas segundas, provocará el abandono supremo, la acogida a la fe. El último artículo tratará de poner de manifiesto la unión viva de los tres aspectos precedentes en el gesto único de la fe. Y en todo ello, seguiré paso a paso y línea a línea el relato mismo de Malègue, limitándome a comentarlo, eso sí, con la extensión que es de esperar, dadas la importancia y complejidad de los elementos que intervienen.

1. Las supremas vacilaciones de la razón.

Largilier va a intentar iluminar el espíritu de Méridier, mostrándole cómo debe «pensar» la aportación del dolor en su vida:

> El dolor... He ahí la gran palabra y el gran escándalo. Ningún santo se ha dejado inquietar ni distraer por él. Viven de él y lo procuran. ¿Qué otra medida podría medir su amor? Llegar a Dios por la vía de las alegrías..., choca uno con demasiada oposición; pero, en cambio, la vía del dolor se la encuentra uno libre y desembarazada (II, p. 485).

Ahora recuerda Méridier una fórmula que había hecho suya en tiempos pasados, acerca del «dolor, materia prima de la santidad» (II, p. 485), pero añade que «su alma no es de esta clase» (II, p. 486). Sin embargo, se ve forzado a confesar que, frente a su hermana Cristina por ejemplo, se encuentra en presencia de

un testigo de la santidad y que en ella Cristo se le ha hecho *casi transparente*.

Importa no contentarse con meras palabras, pues se recordará que, a juicio de Clouard, el «sentido del *Augustin*» es la apologética del carbonero. Cuando Largilier pronuncia la palabra «dolor», no se equivoca. Pero podría equivocarse el lector y creer que se trata, una vez más, de una conversión arrancada al miedo o a la necesidad de consuelo. Los incrédulos nos echan en cara con harta frecuencia la ilusión miedosa que sería la base de las conversiones; y tal es su obstinación en afirmar que la fe es una «renuncia a la inteligencia», frente a lo «irracional» del dolor o del sentimiento, que es preciso resolverse a dar largos rodeos antes de llegar al término de este capítulo.

Aun a trueque de incidir en seca prolijidad y en repeticiones, voy a distinguir con todo cuidado los tres elementos que sostienen el motivo de credibilidad, esto es, el elemento *razonable* de la conversión de Méridier: la paradoja de la encarnación de Dios, la paradoja del dolor humano, la paradoja del testimonio histórico que Dios se ha dado de sí mismo, en el Evangelio y en la Iglesia. Y antepondré a estos tres apartados una vista general del problema, que nos servirá de mapa orientador.

a. EL TRIPLE FUNDAMENTO DEL MOTIVO DE CREDIBILIDAD

No se me tomará a mal que anticipe los acontecimientos, pues importa poner bien en claro los elementos de este *motivo de credibilidad* que va a ganar poco a poco a Méridier.

El final del *Augustin* se halla, desde este punto de vista, dominado por tres hechos fundamentales. El primero es la santa humanidad de Jesús: aparentemente desligada de todo lazo con lo divino, se somete al determinismo de las causas segundas *hasta el punto de identificarse aparentemente con él*. Sin embargo, en esta

humanidad dolorosa de la Cruz, se oculta la divinidad omnipotente. El Verbo-Dios acepta este determinismo del sudor y de la sangre, esta angustia implacable del abandono total. Es «Dios que muere» (según la carne).

El segundo hecho es la oscuridad de los testimonios evangélicos: al utilizar las categorías de pensamiento de un pueblo no iniciado en los refinamientos de una Escuela de Archiveros, al aceptar que su Palabra pase por textos que «ofrecen inocentemente su cuello al cuchillo de la crítica reductora», Dios acepta inmolarse *por segunda vez* (la primera fué en la Cruz). Los testimonios históricos sobre Jesús están tan mezclados a los determinismos de una civilización dada, que quedan a la vez velados y desvelados, manifiestos y ocultos. Así como la encarnación en un cuerpo y en un alma trae consigo, *necesariamente*, la *penumbra* de la humanidad crucificada, así también «la encarnación» de la Revelación en «el cuerpo y alma» de una cultura determinada acarrea la penumbra del testimonio de los textos evangélicos.

Del tercer hecho el mismo Méridier es vivo testimonio. También Méridier acaba de vivir y continúa viviendo un destino aparentemente despojado de toda significación; también él se siente arrastrado por un «determinismo de las causas segundas», que destruyen con su arbitrariedad la dicha legítima que había soñado. Sólo que también Méridier, como vamos a ver inmediatamente, ha experimentado que en este determinismo de su dolor está presente, por momentos, un «dato divino, un factor eterno».

La profunda semejanza de estos tres hechos, el de la pasión, el del Evangelio y el de su vida, *es la que va a desvelar a la razón de Méridier el «motivo» de credibilidad* que pedía, sin saberlo, a Largilier, *y del que tenía necesidad su inteligencia para abandonarse a la fe sin ceder al fideísmo.*

Si Dios ha querido encarnarse para salvarnos, *teóricamente* no puede presentarse al hombre en otra forma más que en esta pe-

numbra de la humanidad del hombre-Dios. Si Dios ha aceptado «hablar», revelarse, *teóricamente* no podía emplear más que categorías relativas, las del lenguaje humano; para que le comprendieran los judíos y griegos del siglo de Augusto, no podía utilizar otros procedimientos sino los que eran accesibles a esta generación humana; a través de estas categorías parcialmente relativas era como debía dirigirse a los hombres de todos los tiempos. La penumbra del testimonio de la Cruz, la del testimonio histórico del Evangelio y de la Iglesia no son, pues, dificultades invencibles, cuya existencia justificaría una recusación previa, sino *al contrario.* El misterio del amor entraña siempre este peligro de no ser reconocido y permanecer ignorado, puesto que el amor tiende a apropiarse y revestir la condición pobre del amado. Ahora bien, la encarnación, en la carne humana y en el humano testimonio, es misterio del amor.

Frente a este doble hecho, la experiencia de Méridier, su dolor y su abandono van a servir de *mediación para la fe.* Sin esta experiencia y esta «efracción por la violencia», nada habría respondido en él a estos dos hechos «externos». El dolor de Méridier es ese «hecho interno» de que hablaba el Cardenal Dechamps; constituye este «elemento previo» indispensable a toda investigación religiosa, estas «intuiciones del corazón» que deben desempeñar su papel.

He hablado ya, siguiendo a Malègue, de los dos elementos que deben tenerse respectivamente en cuenta en la fe: hay que tener presente la *individualidad de cada caso,* y aquí se trata, *por definición,* de la penumbra que envuelve la encarnación de lo divino en el determinismo de las causas segundas; hay que *poner atención al coeficiente personal del observador,* y aquí se trata de las nuevas experiencias de Méridier, que le hacen entrever en su vida «un entrelazamiento del determinismo experimental y del dato divino». En el momento a que hemos llegado, *estas dos con-*

diciones están presentes: no lo estaban en ocasión de la crisis de los veinte años. Méridier está en condiciones de descubrir ahora que ese «motivo», el que sea, que pide a Largilier, es el misterio de Jesucristo, en sí mismo, en las Escrituras y en su propia vida dolorosa. Ahora que ve mejor *quién es Jesucristo,* ahora que descubre también *quién es él mismo,* aparece ante sus ojos como «una especie de puente suspendido entre su dolor y la cuestión bíblica».

Después de esta anticipación necesaria, es posible reanudar el hilo de la narración.

b. LA PARADOJA DE LA SANTA HUMANIDAD DE DIOS

Es Cristo el que se revela en el alma de los santos. Y es también Jesús un ser de dolor, sometido en su carne a todos los determinismos impasibles de la tierra. *Dios está aparentemente oculto en Jesús,* como dice Largilier:

> En efecto, bajo este vestido humano de determinismo y de miseria, piedra de escándalo de la experiencia común, es como propone a los santos, en sus dos manos de hombre, atravesadas, dos fragmentos de una verdad aterradora: *el sentido de Dios y el del dolor* (II, p. 487).

Largilier desarrolla entonces una larga meditación sobre «el abismo de la santa humanidad» de su Dios:

> Tomó cuerpo humano, la fisiología humana, la economía de la pobreza, los modos de vida de las clases humildes, la asnilla por todo lujo y el polvo de los viajes a pie; el tipo social seminómada: pescadores y pastores; los platos de pescado y el pan de cebada, el parasitismo del apostolado.
>
> Cierta vez escuché este sermón popular en una iglesia de Italia: «Se codeaban con él sin conocerle: —¿Quién está allí? —Es..., es... ¡cómo! ¡ah! Es Jesús, el hijo del artesano que trabaja a domicilio, ya lo conocéis, el «tipo» que predica entre las barcas y los jardines. Todavía logra su poco de afecto entre los forasteros; pues lo que es

entre nosotros, ya sabemos bien quién es. ¿Por dónde ha andado hoy? Por ahí cerca, a orillas del lago. No falta nunca gente para escucharle. Echa los puercos al agua. —¡Sí, pues ya iba a hacer eso con los míos!»

Adoptó las categorías sociales de su patria y de su tiempo; las obligaciones rituales, los códigos penales, la forma de las penas capitales, las imágenes y relatos de un Israelita de Palestina, la exposición de sus ideas y de sus actos por procedimientos ingenuos.

Y ha tropezado. Y ha caído como cualquier otro. La gravedad obra también sobre él. También para Jesús son duras las piedras y pesados los maderos. Trabajaba y, al trabajar, sudaba.

Sudó sangre humana en Getsemaní y emitió humores humanos bajo el lanzazo del Calvario. El microscopio no se equivocaría. Y sufrió con nervios de hombre todos los pormenores de una muerte de hombre, la sed de las hemorragias, la inmovilidad terrible de la Cruz. Sus pulmones, como los de todos los moribundos, exhalaron el último aliento.

Sufrió *con su alma de hombre* la amargura de las obras humanamente rotas, la pesadumbre de los grandes fracasos, las risas de las gentes, los movimientos burlones de cabeza, el ridículo en sus horas postreras, todo aquello que había probado ya en la hez del cáliz, a pocos pasos de sus discípulos dormidos. Su madre le lloraba a los pies.

Y sufrió el abandono de su Padre, *el abandono de Dios,* la sequedad y el aislamiento de las derelicciones absolutas: esta cruz sobre la Cruz, esta muerte en la misma muerte.

Todo esto es aceptar la tierra. Se hizo pasible, mortal; fué poco a poco y lentamente conocido.

Jamás contemplaré suficientemente el abismo de la Santa *Humanidad* de mi *Dios* (II, pp. 486-488).

La sensibilidad contemporánea gusta especialmente de subrayar, en la vida de Cristo, todo lo que arroja luz sobre *la realidad de su humanidad*; se complace en meditar no sólo sobre los sufrimientos físicos del Salvador, sino también, y principalmente quizá, sobre los sufrimientos espirituales de su alma de hombre. Lo acaba de decir magníficamente Largilier: la amargura de una obra humanamente rota; todas las derelicciones, las de los hombres, evidentemente, la de Dios, asimismo; y le da el nombre de «esta cruz sobre la Cruz, esta muerte en la misma muerte». El

hombre moderno, que vive en un siglo trágico, gusta de encontrar un Cristo trágico; la obra de Rouault constituye un indicio notable de lo que digo: a través de las innumerables máscaras de la miseria y de la soledad que este émulo de los vidrieros románicos ha dibujado, vemos perfilarse poco a poco la imagen del Rey del dolor; y los Cristos que nos ha dejado tienen una dulce profundidad, en medio de una tristeza inmensa, que nos conmueve hasta los entresijos del alma. El cristiano de la época actual es sensible a esta experiencia del desierto de Dios; el silencio de Dios gravita sobre él; cuando oye a Jesús en la cruz murmurar el «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», encuentra también en Él, que es el Hijo de Dios, la misma soledad, la misma derelicción. Y todo ello no es «teatro», sino una realidad, todo lo misteriosa que se quiera, pero absolutamente real.

Al subrayar los «abismos de la Santa Humanidad» de Dios, Largilier no hace sino reasumir una de las verdades fundamentales de la doctrina revelada sobre el Verbo encarnado: el realismo integral de la naturaleza humana asumida en cuerpo y *alma,* la verdad total de sus actividades y quereres humanos aseguran el realismo de la Redención. Gracias a la santa humanidad de Jesús, brotan en nosotros las fuentes de la gracia. Jesús sufriente realmente, en cuerpo y alma, se hace totalmente confraternal a los hombres; y se les hace también «concorporal», según la vigorosa expresión de San Pablo. No hay sino mirar a este Cristo hombre, en su vida, para entrever los abismos del amor de Dios.

Porque, y aquí late la paradoja, este «Hombre» de dolor es Hijo de Dios. Esta «Humanidad» es la de Dios, de nuestro Dios. Dios asumió el riesgo formidable de desempeñar tan bien el papel de las causas segundas que, en su pasión, su divinidad quedó *enteramente velada*; y sin embargo, es verdaderamente el Hijo de Dios el que sufre. Una unión indisoluble (*hipostática,* dice la

teología, es decir, «ontológica», en una sola *persona*) es la raíz de esta plenitud de gracia que habita corporalmente la humanidad misma del Salvador. Y en esta humanidad sufriente es donde se ocultan «los tesoros de su divinidad»; es allí, y *en ninguna otra parte,* donde el hombre ha de buscar la fuente de la vida. Dios se ha hecho pobre, a fin de que el hombre se haga rico; el que ama reviste la condición de aquél a quien ama, pero para llenar esta condición con todo el poder de su amor. Así fué cómo obró Dios.

He aquí por qué cuando nuestro Gran Sacerdote, Jesús, lanzó este grito terrible de que habla la *Epístola a los Hebreos,* cuando gimió, invocando a su Padre, cuando aprendió, en el sufrimiento, lo que es la obediencia, en ese momento mismo rasgaba el velo y nos llevaba a todos nosotros con Él hasta el tabernáculo de la divinidad. Riqueza en la pobreza, divinidad en la humanidad, alegría en la angustia, tal es Cristo [21].

* * *

Méridier pedía a Largilier «un motivo», el que fuera, que le permitiera vivir sus últimas semanas. El único motivo que su amigo le ofrece es la Santa Humanidad de su Dios. Dios oculto, Dios expuesto al peligro de no ser reconocido, en Jesús su Hijo encarnado, he ahí el «motivo» que le propone el joven sacerdote.

Y no había otro que ofrecerle fuera de éste, pues sólo éste brinda a la razón esa «penumbra divina y humana» que le acarreará la luz con que se ilumina el espíritu humano al hacer el

---

[21] Cf. *Jésus-Christ dans la mentalité contemporaine, Lumen Vitae,* VII, n.º 4, 1952 (27, calle de Spa, Bruselas), en donde se trata de abrir nuevos horizontes sobre la cristología contemporánea.

acto de fe. Largilier situó a Méridier frente a la esencia del acto de fe, no frente a una teoría ni frente a un sistema, sino en presencia de *una persona,* la del Verbo, velada, oculta, bajo las apariencias de la humanidad más abandonada, más oscura.

Si Cristo no es *y no puede ser, por definición,* más que una *persona* divina, velada en la tiniebla de la Cruz, entrevemos que el Verbo encarnado y sólo Él reúne en una síntesis suprema la libertad, la sobrenaturalidad y la razonabilidad del acto de fe: *la libertad,* porque, a una persona viva que llama, no cabe darle sino una respuesta libre; *la sobrenaturalidad,* porque esta persona es divina; *la razonabilidad,* pues es razonable admitir que esta necesaria oscuridad humana está henchida de las luces de Dios. He ahí el centro del *Augustin.* Es también el centro de este libro. Es el centro de nuestra fe: no hay otro.

Pero, para que este hecho de la santa humanidad de Dios toque la razón de Méridier, es necesario que algo responda en él. Con el «hecho externo» es preciso que consuene un «hecho interno». La continuación del relato va a poner esto de manifiesto, mostrándonos al mismo tiempo que en todo ello anda siempre de por medio muy activa la gracia sobrenatural.

c. LA PARADOJA DEL DOLOR HUMANO

Al escuchar a Largilier, Méridier se acuerda de una impresión que ha experimentado a veces desde su estancia en Leysin, y que consiste en

> momentos únicos e irrepetibles, verdaderamente singulares, especiales en lo efímero (II, p. 488).

En el seno de la ciega fatalidad que ha triturado sus esperanzas humanas: carrera, amor, Méridier ha vislumbrado

un curioso entrelazamiento del *determinismo experimental y del dato divino*, de las *causas segundas* y de la *eternidad* (*Ibid.*).

Dicho en otros términos, Méridier descubre *que ha vivido, en su propia vida, exactamente lo que Largilier le muestra en la vida de Cristo, «la divinidad oculta bajo el ropaje humano del determinismo experimental»*.

Este doble descubrimiento es al principio una GRACIA. Dios nunca abandona al incrédulo: hemos visto cómo, desde la crisis de incredulidad, un trabajo de zapa misterioso preparaba el terreno para el derrumbamiento final de la fortaleza racionalista en el alma de Méridier. Y más que nunca, la gracia está ahí a la hora undécima.

El moribundo de Leysin se halla bañado por la gracia, *por todas partes*: lo está por las palabras de Largilier que le revela, *a una luz nueva*, el hecho externo de la encarnación de Dios en la carne: la santidad de Largilier da a sus palabras un efecto que nunca antes tuvieron: de un asentimiento «nocional», Méridier pasa a un asentimiento «real»; lo está igualmente en su alma: la experiencia de lo divino presente en su dolor es una gracia auténtica de Dios, *una palabra interior*.

Fides ex auditu, la fe llega por la audición de una palabra que es en este caso la meditación de Largilier sobre la santa humanidad de Dios. Pero esa «palabra» no resuena sólo «exteriormente»; proferida por un alma que está en gracia, *esa palabra resuena también en el hondón del alma de Méridier*: a la palabra predicada corresponde el llamamiento interior de Dios que nos atrae hacia sí por el canal de las circunstancias *externas* igual que por la labor dolorosa de la experiencia *interior*.

A la luz de las palabras de Largilier, *algo se despierta* en Méridier, *algo responde* en su interior; estos pequeños hechos misteriosos, a los que quizá no había prestado gran atención hasta

ahora, *se iluminan con una luz nueva.* La gracia mística que había recibido, la de la percepción *viva* de algo divino presente en *su* dolor, se enriquece poco a poco con una *gracia de luz.* Se comprende ahora el alcance y sentido de la frase que he escrito: Méridier entrevé, en su propia vida, con toda exactitud, lo que Largilier le revela en la vida de Cristo; la «divinidad oculta bajo el ropaje del determinismo experimental».

Incidimos así en la problemática expuesta por el mismo autor acerca del ambiente intelectual que había acarreado la crisis religiosa de Méridier en su juventud. Vemos dialogar la gracia, la libertad y la razón en la conversión final de Méridier.

* * *

Se recordará la observación de Malègue sobre la primacía (abusiva o no), en la mentalidad intelectual contemporánea, de lo experimental, en el campo histórico, filosófico, moral y religioso; mostrando a Méridier la presencia de lo divino en el entrelazamiento de las causas segundas, aparentemente tan determinadas también como todas las otras causas naturales, es cómo el joven sacerdote llama la atención del *espíritu* de su amigo, *pues él mismo ha hecho la misma experiencia,* la del entrelazamiento de «determinismo experimental» y de «dato divino». Es *su vida* la que va a *tomar un sentido* a los ojos de su *razón,* cuando ésta contempla el misterio de Jesús.

Se comprende ahora por qué Largilier añade que, sin Jesucristo, *Dios sería incomprensible*; explica «lo que Cristo añade a Dios» [22] y pronuncia estas admirables palabras:

---

[22] Al hablar de «añadir a Dios», ello no puede ser, evidentemente, sino *quoad nos.* Se hallará una matización de estas ideas en *Pénombre,* pp. 11-75.

> Lejos de serme Cristo ininteligible, si es Dios, es Dios quien me resulta extraño, si no es Cristo (II, p. 489).

Esta frase, una de las más profundas del libro, es perfectamente exacta. Sin duda, en el plano filosófico, la razón puede alcanzar a Dios (al menos en principio); pero no se trata ahora de esto. Lo que Largilier quiere decir, y reitera con ello una de las ideas directrices de la novela, es que, en el plano de la investigación *viva* de Dios, solamente Cristo puede esclarecer los problemas y paradojas de la vida; sólo Él puede dar un sentido a esta aparente ausencia de sentido que es la fe en un Dios que, aparentemente, «deja» al mundo seguir su camino, que deja morir los amores y ambiciones humanas más legítimas y que, sin embargo, pide que creamos que el amor y la alegría son los más fuertes.

En materia de apologética cristiana, es preciso ir al centro: Cristo Jesús; lo que es ininteligible, no es precisamente que Cristo sea Dios; es Dios quien se hace «extraño» y es Dios quien parece demasiado lejos del hombre, «si no es Cristo», es decir, si no aparece en la Santa Humanidad de su Hijo. «Nadie ha visto jamás a Dios, dice San Juan; Dios, el Hijo de Dios que está en el seno del Padre, es quien lo ha explicado».

Así Largilier ha invertido los datos del problema que había hecho perder, en tiempos pasados, su fe a Méridier: era la divinidad de Jesús la que le creaba dificultad, no la de Dios; ahora se ve, *gracias a la identidad de la experiencia de Méridier con la de la Humanidad de Jesús,* que la divinidad de este «Hombre-Dios» lo explica todo y que la «divinidad desnuda», abstracta, de Dios, no explica nada; en todo caso, no explica el misterio de la aniquilación humana; no explica cómo, en el seno de esta derelicción fatal, Méridier experimenta y vive momentos «eternos».

* * *

Así Méridier se ve inducido a indentificar, *a dar un nombre, a reconocer y aceptar* esta presencia mística de lo divino en su dolor humano. Pero no se para ahí la luz que surge en él: estos dos primeros hechos, su sufrimiento y el de Jesús, *arrojan luz sobre un tercero,* la oscuridad de los testimonios bíblicos en los que otras veces había tropezado.

d. LA PARADOJA DEL TESTIMONIO EVANGÉLICO

Méridier, solicitado por la Santa Humanidad de Dios, entrevé (en su inteligencia) que «para el espíritu moderno, *científico y místico al mismo tiempo*», la *naturaleza humana* de Jesús (Dios), al someterse a los determinismos del dolor y del «mecanismo social de las *exposiciones históricas incompletas*», constituye «un curioso puente suspendido entre el dolor y la cuestión bíblica» (II, p. 489).

Lo que se dibuja aquí ante los ojos de su espíritu es *un lazo entre las oscuridades inevitables de la crítica racional y el escándalo del dolor.* Un *motivo de credibilidad* se le ofrece así en medio de las ruinas de su racionalismo.

Y emparejamos aquí con el aspecto *razonable* de la fe, que no se revela más que en presencia de la encarnación del Verbo. La reflexión de Méridier acerca de «el espíritu moderno, científico y místico al mismo tiempo» es muy profunda: Bergson nos ofrece una confirmación a lo largo de toda su obra. Este sesgo del espíritu que intenta captar las realidades metafísicas por la vía experimental [23] encuentra un terreno abonado para su des-

---

[23] Esta frase está tomada casi al pie de la letra del célebre aforismo de Bergson sobre Maine de Biran. Hemos visto cómo el existencialismo ateo practica este «experimentalismo» en tal grado, que obstruye de ante-

arrollo en el campo de *la mística*: la vida del místico revela, en la urdimbre de un destino aparentemente humano, una presencia transcendente; es una imagen de la humanidad misma de Jesús.

Así es cómo, poco a poco, todas las sendas del destino de Méridier convergen en un punto: su dolor y la aniquilación de su carrera humana; su preocupación de un pensamiento religioso fundado sobre la experiencia histórica y psicológica; las experiencias religiosas que vivió en su juventud y las que ha vivido desde el principio de su enfermedad. Todas estas líneas se reúnen en Jesús, que viene a ser así «un curioso puente suspendido entre el dolor y la cuestión bíblica» (II, p. 489).

No se trata en todo esto de fideísmo; no hay en todo esto huella de ese bajo temor que hacía a Barois aferrarse a la esperanza, sin preocuparse de las exigencias legítimas de la razón. Méridier, al mismo tiempo que sufre su dolor, escucha los llamamientos de Dios y reflexiona, *con toda su razón*, sobre la admirable *armonía* que se revela entre su propio destino y el de Jesús en la Cruz.

* * *

Llegado a este punto de su reflexión, Méridier comprende que el misterio de Dios sometido a las causas segundas por su encarnación es la llave del problema apologético (y de su propio pro-

---

mano todo acceso a lo sobrenatural. Marcel, por el contrario, basa en el hecho de la santidad una serie de aproximaciones al «misterio». Este entrelazamiento de las preocupaciones científicas y místicas en el espíritu contemporáneo explica el interés renovado por los estudios acerca de los fenómenos místicos: se busca en ellos una vía de acceso a los valores religiosos transcendentes. A pesar de todo, *Les deux sources de la morale et de la religion* sigue siendo un libro señero. Vemos también que Malègue es completamente *actual*, mucho más que Martin du Gard.

blema); *dándose todo entero a Dios,* en el seno de su dolor y, por tanto, *aceptando* TAMBIEN *las oscuridades inevitables de la inteligencia frente al testimonio histórico de los Evangelios, es como puede y debe realizarse la síntesis entre el corazón y el espíritu en el seno de la penumbra de la fe.*

Las oscuridades del testimonio histórico de los Evangelios pertenecen efectivamente al mismo orden que las oscuridades que velan la divinidad en la pasión; hay, de uno y otro lado, penumbra: la del espíritu frente al testimonio histórico sobre Cristo, la del dolor frente al aniquilamiento de Dios. Esta penumbra corresponde al hecho central de la fe: Dios en las causas segundas, la Encarnación.

Méridier vislumbra ahora que lo esencial era darlo todo a Dios, cuando se lo pedía. Largilier, que le cuenta cómo lo ha sacrificado todo para hacerse sacerdote, despierta en Méridier el recuerdo del llamamiento de los dieciséis años:

> También yo... pude, en otro tiempo, ser quizá infiel a algún deseo formidable (II, p. 491).

Comprende que a Dios no se le puede reducir a una pensión mezquina...

2. Necesidad de un consentimiento libre.

Cuando la verdad de la fe se revela así al espíritu, nace inmediatamente en el alma una pregunta: *¿qué hay que hacer?* Porque la luz no basta, en sí misma; se requiere además una aportación de la libertad que consiente. Bien lo sabe Méridier, puesto que acaba de decir a Largilier «que ha podido, en otro tiempo, ser quizá infiel a algún deseo formidable». Sin esta libertad, el juego, indefinidamente prolongado, del pro y del contra continuaría en el extenuado espíritu de Méridier: ve *lo bastante* para saber que la fe no es irrazonable; *no ve lo bastante* para

concluir, al modo de un razonamiento matemático, que cree. En efecto, el corazón de la fe es la persona de Jesucristo, que lo pide todo.

Después de las últimas dudas de la razón, asistimos a las de la libertad en el alma de Méridier. La gracia respeta escrupulosamente en nosotros el juego de la libertad y de la razón; la gracia *se desposa* con ellas, y estos esponsales no son obra de la violencia o del temor, sino vivificación interior, recreación de nuestra misma inteligencia y libertad. El hombre, todo entero, se ve, no violentado ni violado por la gracia de la fe, sino recreado y transfigurado por ella.

La certidumbre de la fe no se produce a la manera de esas propagandas ensordecedoras que, a fuerza de slogans, de reclamos luminosos, de repeticiones incesantes, anestesian verdaderamente nuestra sensibilidad; no obra a la manera de las imágenes cinematográficas, que, comenzando por debilitar y casi suprimir los reflejos de defensa del espectador (sus fuerzas de inhibición, según la expresión del argot), le hacen enteramente pasivo ante las «verdades» que se le quiere hacer tragar. La verdad de la fe no es esa mancha de tinta que bebe el papel secante, pasivamente. Penetra como un infiltración de agua, que baña las fisuras que nuestra libertad consiente en dejar abrir en la ciudadela del alma. La joven más bella, la más amable, la más adorable, no será amada nunca por nosotros, a menos que nosotros lo queramos. Hasta su belleza misma acabará por borrársenos, si nosotros rehusamos este amor, esta confianza libre que nos pide. Acabaremos por decir, de la muchacha más bella, que es fea. Jesús es amor, como Dios. La razón puede naturalmente ver su belleza; pero si la libertad no consiente en el amor, acabaremos por decir que Dios es feo, poco grato; pronto llegaremos a afirmar que no existe. Es necesario querer, o al menos, como decía Green, *querer querer.*

Después del espíritu, es ahora *el corazón* de Méridier el que

se ve tentado a darlo todo a Dios. Con todo su ser, vislumbra la profundidad de este llamamiento de Cristo encarnado, sumido en la penumbra de la muerte y en el claroscuro de los testimonios evangélicos.

Pero falta todavía algo esencial:

> Ya ves, dice Méridier a Largilier, *ninguna de las solicitaciones de Dios ha dejado de desencadenar en mí su contrapartida de tesis adversas, automáticamente,* como una segunda semionda (II, p. 492).

He ahí el juego del pro y del contra del que hace poco hablaba; Méridier confiesa que sus hábitos mentales resisten (II, página 492), pues no se destruye de un golpe un edificio cimentado sobre la base de veinte años de incredulidad. *Abandonada a sí misma,* y aun en medio de la luz de los motivos de credibilidad, su razón se desliza por la pendiente de la incredulidad. Necesita ser sostenida por el consentimiento libre de la voluntad: el objeto de la fe, la persona transcendente, no puede encerrarlo en sus solas aprehensiones racionales; aun cuando vea que es razonable darse a Dios, la razón ve que no se alcanza a este Dios sino con la participación de todo el ser, pues Dios es amor y amor *transcendente.*

Bien sabe esto Méridier, pues dice a Largilier:

> Sí que quiero... Pero *me falta el empuje supremo, el último capirotazo.* Me faltan alas para lanzarme desde las marismas en que muero a las alturas adonde me llamas. Ni siquiera conozco esa especie de reposo intelectual que es la aceptación de la incertidumbre en las cosas, dudosas por su misma naturaleza, hacia las cuales tú quieres arrastrarme. *Tengo la incertidumbre de mi certidumbre* (II, p. 493).

Pocas veces se ha señalado mejor cómo, a pesar del camino recorrido ya por Méridier, está todo aun por hacer. Un reciente comentarista de Newman lo explica muy bien: «la buena voluntad, que se inclina libremente, desempeña aquí un papel capital:

cuando se ha *visto* que es *razonable* inclinarse, se abandona el dominio del razonamiento para *poner totalmente en manos de Dios el cuidado de guiar nuestra inteligencia.* La adhesión de los fieles a la revelación presentada por la Iglesia, en nombre de Dios, puede entonces, pero solamente entonces, caracterizarse como *a surrender of reason,* una actitud *en que la razón entrega sus armas,* y la adhesión aparece, en esta perspectiva, como un acto eminentemente *religioso,* el homenaje supremo de la criatura inteligente a su Creador» [24].

Este texto expresa admirablemente el papel primordial de la «buena voluntad» en el acto de fe: viene a relevar a la inteligencia allí donde ésta, por definición, no puede ya seguir más adelante. Entonces se requiere «un capirotazo», una nada, una pequeñez.

* * *

Sólo que este capirotazo, esta nada, esta pequeñez sobrepasa la libertad humana *abandonada a sí misma.* Nos enfrentamos aquí con una nueva aporía de la fe. Así como la razón debió ser iluminada, desposada, fecundada por la gracia, de la misma manera que tiene que ser sostenida, *propulsada hacia adelante* por la libertad, la única que puede llevarla a los dominios que sobrepasan sus fuerzas normales (pues si la fe no es irracional, sí que es *suprarracional*), así también la libertad debe ser vivificada, fecundada por la gracia, para poder obrar esa inversión y vuelta de todo el ser que se llama la fe.

Extraña paradoja: cada vez que pensábamos pisar ya un suelo firme, el de la razón, iluminada por los motivos de credibilidad, el de la libertad, solicitada, tentada a consentir, otras tantas

---

[24] R. AUBERT, *Newman...*, en *Au seuil du Christianisme,* p. 96.

se nos esfuma el terreno firme. *Es necesario subir más arriba,* o, por mejor decir, es preciso descubrir al actor principal que lleva el juego, *desde el principio,* tanto en la luz de la credibilidad como en la atracción de la libertad. Sólo Dios puede conducir así nuestra razón, sostener nuestra libertad, sin destruirlas; Él es el único amor que, a un mismo tiempo, crea en nosotros razón y libertad, y respeta esta razón y esta libertad en el momento mismo en que las crea. Dios es el único amante totalmente casto y virginal.

Lo que va a obrar la gracia es una liberación de nuestra libertad: estas palabras no están vacías de sentido, pues, se recordará que, a propósito de Sartre, dije que la libertad es una tierra de promisión que hay que conquistar y no un punto de partida absoluto. Nuestra libertad está enviscada en innumerables perezas, en incontables dimisiones morales; retrocede y se arredra ante el sacrificio de sí misma, ese sacrificio aparente, es cierto, pero terriblemente doloroso, que es el don *total* a Dios, en la fe. En medio de las supremas vacilaciones de la razón de Méridier, hay también el orgullo de una voluntad que se percata de que va a perder el último bastión de una autonomía que ella imaginaba absoluta.

Pero, al sacrificar esta autonomía, la libertad se despoja no ciertamente de lo que constituye su esencia, sino sólo de lo que es la caricatura de aquélla. La entrega a Dios, por la gracia, *restituye la libertad a su propio ser, la devuelve a ella misma*: la hace acercarse a su verdadero «polo magnético», el único que conviene a un ser espiritual, la persona de Dios.

A consecuencia del pecado, se necesita una gracia para operar esta conversión última. La continuación del relato de Malègue, y pido perdón por cortarlo así en fragmentos, nos lo va a mostrar.

* * *

Méridier se siente todavía incapaz de este *surrender of reason*. Fáltale una *aportación mística*, una gracia, un llamamiento directo de Dios mismo al hombre todo entero, una especie de rayo que, atravesando las últimas nubes de la perplejidad, provoque en él un sismo radical. *Este llamamiento*, que encontramos al final de la novela, igual que había resonado ya al principio, le llegará a Méridier por medio de Largilier. Se acerca el último minuto, el minuto en que la razón se verá solicitada a poner entre las manos de Dios el «cuidado de guiarla», el momento en que la «buena voluntad» será solicitada a consentir y obedecer al llamamiento. Malègue ha subrayado enérgicamente la importancia de esta «aportación mística» en la conversión de Méridier [25]. Lo que habíamos visto ya al comienzo de la vida del protagonista de la novela, la primacía del carácter sobrenatural de la fe, se pone de relieve también al final. Allanados los caminos, va a resonar el llamamiento.

3. El llamamiento de la gracia.

Desde el comienzo de esta crisis decisiva en el alma del moribundo de Leysin venía obrando ya la gracia. Pero ahora, como a los dieciséis años, la gracia sale de su anonimato, aventura el todo por el todo, y esta vez sin esperanza de una segunda vuelta, *pues se hace tarde*.

También aquí la espada de la Palabra va a alcanzar al alma de Méridier por medio de un llamamiento humano, de una «predicación de la Palabra», valiéndose para ello de un «hecho externo». Pero este hecho «externo» va a poner en movimiento

---

[25] Sobre esto insiste en SA, pp. 24-25.

todo lo que «el hecho interno» había preparado ya al remover las capas más profundas del ser llamado.

En todas las conversiones hay un momento crucial; se diría que Dios, que había esperado pacientemente, que había dejado que la lluvia divina mojase lentamente y penetrase dulcemente el alma humana, acelera de manera vertiginosa su llegada. Bruscamente, la razón y la libertad se ven puestas ante el muro. Con la brusca revelación de la dimensión divina, los procesos humanos habituales se aceleran prodigiosamente; pasa aquí lo que en los milagros: «Dios está ahí; me llama; debo responder, y responder inmediatamente.»

Con frecuencia es un azar el que provoca el último gesto, como sucedió en la conversión de Du Bos; otras veces es una palabra sacerdotal la que propone de manera brusca *tajar el nudo gordiano*: se nos pide que nos arrodillemos, que recemos, que hagamos la señal de la cruz. Y el que así se ve solicitado comprende que todo su destino espiritual depende de este gesto, según que lo rechace o lo acepte. Pascal y después de él Blondel han mostrado admirablemente que en último análisis el Unico necesario se nos comunica en un gesto, en un acto preciso, a veces en un rito insignificante. La opción se concentra en un gesto desproporcionado, aparentemente, con el resultado que se espera. Y sin embargo, este gesto lo contiene todo, no porque la fe sea adhesión ciega y embrutecedora, sino porque ese gesto contiene en sí los tres aspectos de la fe: su libertad, pues es necesario obrar; su razonabilidad, pues es el único canal todavía posible para entrar en contacto vivo con una realidad viva, la de Dios; su sobrenaturalidad, pues es sólo por medio de un rito, de un gesto, *elegido por Dios,* como el Señor de la Gloria puede entrar en nosotros...

Todo esto se verifica en Méridier; la brusquedad del llamamiento, el ministerio humano que es su mediador e intermedia-

rio, el respeto de que, en el seno de este último llamamiento, hace gala Dios para con su libertad y su razón.

* * *

Dios llama, pero sirviéndose del llamamiento de otro, de un santo: «la fe es una luz que se enciende en otra luz», ha dicho Guardini.

Largilier va a arriesgar el todo por el todo: como el cura de Ars, pide a Méridier que *se confiese*:

> Como es Jesucristo mismo quien te va a absolver, el alma del cura de Ars y la mía están, en lo que concierne a la santidad, a igual distancia del Infinito (II, p. 496).

Este llamamiento directo se dirige tanto a la inteligencia como a la voluntad de Méridier: apunta a la voluntad, a la que solicita a consentir, y a la inteligencia, que se siente invitada a «buscar luz en otra parte», en las zonas de su alma que buscan a Dios.

* * *

Méridier sabe que, abandonada a sí misma, *su razón* vacilará siempre; pero ve asimismo que, si consiente en «abdicar» *entre las manos de Dios,* podrá encontrar la única posibilidad de hallar la verdad; esta verdad, no la ve aún por completo, pero sabe que es razonable confiar y que sería *irrazonable* negarse a asentir. Para decirlo con otras palabras, *su razón sería infiel a sus propias leyes* si rehusase la confesión, pues eliminaría una hipótesis tan probable al menos como su contraria, incluso más probable, puesto que ella, y *ella sola,* tiene en cuenta las intuiciones del corazón, es decir, esos elementos previos a toda búsqueda histórica.

Al dejarse ganar por la tierna autoridad y la grave dulzura de

Largilier, Méridier no realiza un acto irrazonable. Taja el nudo gordiano, como es preciso hacer en toda conversión [26].

Tras un momento de espanto, ante la subitaneidad del llamamiento, ya que lo que se le pide es una repulsa o una acogida *inmediata,* Méridier siente que todas las profundidades de *su libertad* se ponen en movimiento; todo se disuelve y se recompone bajo la llama de una especie de fuego interior; otra vez tiene entre sus manos su propio destino; el tejido de su vida, lo toca y puede manipularlo a su talante; puede rehacerse en él la unidad, exorcizando todo su pasado, o bien alejarse de él para siempre, irremediablemente.

Así es como obra siempre la gracia sobrenatural, a las puertas de la fe: todos los actos de la vida pasada, todos los yerros, los pecados del espíritu y de la carne, todos los impactos de la desesperación y de la soledad, todo lo que se había ido poco a poco «depositando» en el fondo del ser, en una capa cada vez más espesa, todo ese pasado que rebajaba la libertad y la razón por debajo de ellas mismas, todo ello se torna soluble. El fuego divino lo funde y el hombre descubre, con estupor y admiración, que está otra vez en condiciones de reasumir su pasado, de desechar las partes muertas y quedarse con las partes vivas que en ese pasado hubiere, y de reemprender la marcha. Bajo el efecto del arrepentimiento, el ser que se solidificaba, que se convertía en «cosa», como diría Sartre, reencuentra una libertad completamente nueva. Vuelve a sentirse «niño», pues recupera ese candor flexible, ese anhelo matinal, ese resurgir de una libertad todavía intacta, en una palabra, esa juventud del ser que la gracia se empeña en salvarnos para siempre. Péguy y Bergson han mostrado cómo, bajo

---

[26] El estudio sobre Du Bos, en el tomo III de esta serie, lo mostrará con toda evidencia.

el influjo de la radiación mística, la conciencia entera se despierta y se hace «creadora»; reemprende la marcha hacia adelante, como si el peso del pasado hubiese sido misteriosamente aligerado; se encuentra otra vez totalmente presente a su propio empuje y a sus propios ímpetus; y entonces se dirige a ese «suplemento del alma» que ha de aligerar, elevar y llevar su ser al seno de Dios.

* * *

Es lo que sucede en el caso de Méridier: su pasado queda como abolido; descubre con estupor, en el fondo de sí mismo, «complicidades» con el bien que él ignoraba; ve que se hallaba más cerca de Dios de lo que creía, que la gracia le empujaba siempre adelante. *Porque nosotros no nos hacemos nunca a nosotros mismos tanto mal como creemos y queremos.* Vuelve a encontrarse a sí mismo, pues siente, *en el momento en que cesa su resistencia,* que reaparece en él una extraña unidad:

> Toda negativa se apoyaba en una resistencia que cedía ya y que estaba minada por complicidades en el fondo de él. Otras fuerzas, en él, a pesar de él, hacían traición; un murmullo espontáneo, casi perceptible, susurraba: «*lejos de la orilla, a alta mar,* lejos de la orilla, a alta mar», con insistencia tenaz, disminuyendo cada vez la distancia entre él y lo improbable. Al mismo tiempo, *otra luz,* una especie de iluminación interior, de rayos brotados *de un hogar nuevo,* reagrupaban sus puntos de vista y hasta su alma entera. El estupor de Méridier procedía de esta invasión luminosa. *No era puramente dogmática ni doctrinal.* Era otra cosa: *un acercamiento largo tiempo aterrador, por fin aceptado.* Se despojaba de todos sus velos; se hablaba de él abiertamente; no asustaba ya. Se veía aumentar y perfilarse el color naranja y negro que enviaba delante de sí, por encima de los portales de la Muerte (II, pp. 497-498).

¿Cómo expresar mejor que, a las puertas de la fe, el alma entera se reagrupa en torno a un centro distinto de su yo egoísta,

y que este «hogar nuevo» no es una doctrina o un dogma, sino el acercamiento de una PRESENCIA, la de Dios en Jesucristo? ¿Cómo decir mejor que la tentación de arrojarse en sus brazos no es el abandono de la inteligencia ni de la libertad, sino la entrada «lejos de la orilla», en «alta mar», en la luz y en la libertad eternas? ¿De qué forma manifestar mejor, en fin, que toda vocación cristiana no consiste en otra cosa más que en este «acercamiento largo tiempo aterrador», del que no se atreve uno a hablar abiertamente, pero que por fin se desvela, aunque sea en la hora postrera, como más fuerte que la muerte, como la única PRESENCIA ante la cual el hombre vuelve a encontrarse a sí mismo todo entero?

La vida cristiana de Méridier fué al principio un arrobamiento ante la presencia «solitaria y poderosa» de Dios, en las «tierras altas» de su infancia; fué después un temor creciente ante el acercamiento de Dios; más tarde fué una especie de «juego al escondite» con el divino cazador; finalmente, será una aceptación de esta persona divina de Jesús en los umbrales de la muerte. «¿A dónde huiré ante Ti?», dice el Salmista; «si me oculto en las profundidades de la tierra, Tú estás allí; si me escondo en las oscuridades de la noche, Tú estás allí; cuando estaba en el seno de mi madre, Tú me veías; ante Ti, Señor, la noche se ilumina como el día».

4. La adhesión de la fe

Henos aquí en el momento crucial de la vida de Méridier. Su razón, a punto de abandonarse al llamamiento inmediato de Dios, su libertad, recreada en una especie de fuego interior, su ser total, disuelto y reconstruído por el relámpago del llamamiento divino, va a realizar el gesto supremo consistente en un trastrocamiento de la vida, que convierte un crepúsculo en una aurora nueva.

No es posible ya señalar aquí la parte de la libertad, de la razón y de la gracia, pues nos hallamos ante el misterio de un

alma que consiente en el amor. Desde el momento en que se arroja uno en brazos del amor, no se sabe ya si se es libre, si se es razonable, si es uno llamado: no se piensa ya en ello, pues se es todo esto y mucho más que todo esto: se entra en contacto vivo con *la vida misma,* la cual es conjuntamente ser, pensamiento y acción.

Lo que ocurre en un alma, en el momento en que consiente y cede a la gracia, es un secreto; y es bueno no revelar el secreto del Rey, dice la Escritura. Después del don de sí, podemos, ciertamente, contemplar otra vez el nuevo ser que sale de las manos de Dios, un ser distinto y el mismo, igual que el hombre iniciado en el amor, en los esponsales, sale de este baño nupcial a la vez otro y el mismo. Ha tornado a ser él mismo en la unidad.

La confesión de Méridier es una de las escenas más admirables que conozco en la novela de Malègue; todo sacerdote sabe que en momentos así es cuando nos roza el hálito de la gracia de manera casi tangible. No sé qué se debe admirar más, si la potencia divina que se dispara entonces, ya que regenera un ser hasta sus mismos fundamentos, o la humildad de esa potencia, que acepta pasar por las confesiones balbucientes y por las palabras de absolución.

Verdaderamente, «si no hubiéramos creído en el amor», no creeríamos tampoco en la verdad de esta escena de la confesión de Méridier.

* * *

Méridier consiente en abrir los diques:

> Largilier vió a Méridier rechazar lentamente el cobertor, descubrir sus piernas, su calentador, incorporarse. Lo observaba desde el otro extremo del canapé. A los primeros esfuerzos del arrodillamiento, Largilier se levantó apresuradamente, corrió a él, puso cojines bajo sus rodillas. Méridier decía: «¡Deja, deja!» Largilier tomó y extendió

sobre su espalda una de las mantas blandas y cálidas, que había caído del canapé.

—Cierra la puerta con llave, oyó decir entre sollozos, mezclados con toses y sonaderas.

Pero tuvo que inclinar el oído hacia él: Méridier hablaba bajo, lloraba de emoción, de desconcierto, *de despecho y de alegría, con el corazón constreñido y consentidor* (II, p. 498).

Blondel ha demostrado [27] que lo sobrenatural entra en nosotros por los *gestos*, por los actos. Ponerse de rodillas, decía Pascal. Blondel y Pascal tienen razón que les sobra, pues la acción, y sólo ella, compromete al ser entero, cuerpo, alma y espíritu, pensamiento, obra y ser. Los que han vuelto a encontrar la fe saben que han debido, en cierto momento, arrodillarse, hacer la señal de la cruz, y que, a través de este humilde gesto, en apariencia semejante a todos los otros, ha llegado a ellos una gracia. Y saben también que su corazón era a la vez *constreñido y consentidor*, constreñido por el poder de la gracia, y consentidor por el gesto liberador, sin el que hasta el océano del Infinito se detendría en los umbrales del santuario interior. Ahí radica lo propio de la libertad humana, en poder, con su minúscula repulsa, perdida en la inmensidad del tiempo y del espacio, detener el océano de la gracia divina.

* * *

Comienza la confesión de Méridier. La fe penetra en él, en oleadas. La fe es *luz:* reagrupa los *membra disiecta* de su corazón y de su espíritu. Estamos muy lejos de la conversión de Barois que, en los umbrales de la muerte, era *miedo*, temblor físico, con-

---

[27] Cfr. *Au seuil du christianisme* (op. cit., pág. 236), mi estudio sobre Blondel.

sentimiento *ciego,* abandono frenético a una esperanza de sobrevida absolutamente irracional. No hay en Malègue una sola palabra que hable de esto; no se trata tampoco del alivio que experimentaría Méridier con el pensamiento de que, al convertirse, vivirá después de la muerte. Lo que descubre el novelista es un sentido de la vida, de *su* vida, es una luz, una verdad, es, en fin, una realidad que responde a los problemas de su inteligencia y de su corazón.

Esta luz es una presencia:

> Al terminar la confesión, la Presencia que le oprimía aumentó su dulce violencia [28]. Las palabras latinas del *Absolvo* chocaron en él como balas. Arrodillado, se prosternó de pensamiento, cayó a tierra, aplastado, en un anonadamiento sin nombre. Era el grano de arena de los textos bíblicos; un grano de arena consciente, que tuviera ante sí y contemplara toda la orilla, todo el mar y, más allá, el planeta, y, todavía más allá, la enormidad demente del espacio, y, en el supremo más allá, al Rey de todos los Absolutos... (II, pp. 500-501).

Así pues, lo que primeramente descubre Méridier no es un consuelo, sino la *verdad* de Dios, su presencia, el sentimiento de su pequeñez frente a Dios, y al mismo tiempo, envolviéndole, su «poderosa dulzura», la dulzura de la Sabiduría infinita que, «salida de la boca del Altísimo, va de un extremo a otro del mundo con fortaleza y suavidad».

En el momento en que Largilier le devuelve a su lecho, Méridier murmura: «Pruebas experimentales..., pruebas experimentales» (II, p. 501): su antiguo deseo de claridad intelectual en materia religiosa está al fin satisfecho. El acogimiento de Dios

---

[28] Este pasaje es una alusión al Verbo, Sabiduría de Dios, como explico más abajo. Una vez más vuelvo a señalar que la clave de los *Pensées* es la parte consagrada a Jesucristo; insisto en ello porque Malègue es muy pascaliano, pero en el buen sentido de la palabra.

ha traído su propia luz; la inteligencia de Méridier ve que es razonable poner «en las manos del Señor el cuidado de guiarla» [29].

* * *

Y es entonces, por fin, cuando la voluntad cede por entero. Al pensar en su pobre y grande amor, Méridier quiere ofrecer algo «a Aquel que permanecía a su lado porque se hacía tarde». Al término de su vida, Méridier responde, por fin, al llamamiento de su adolescencia: «dámelo todo»:

> Pronunció lentamente: «Porque eres infinitamente bueno e infinitamente amable»; como se lo había prescrito Largilier, se dejó penetrar por la presencia de Dios, *esta cosa tan simple y tan sencilla* (II, p. 502).

V. LOS DESPOSORIOS DEL DOLOR Y DEL ESPIRITU, EN JESUCRISTO

«Después de un largo viaje», henos aquí otra vez vueltos al punto de partida. Las partes de este capítulo, en efecto, cortan y separan las fases en que se desarrolla la vida del cristiano: las infancias místicas, después el llamamiento, con más frecuencia rechazado que aceptado; más tarde la lucha de Jacob con el Angel; finalmente, casi siempre al final de la vida, la infancia reencontrada en la gracia.

La infancia de Méridier se vió bañada de claridades estudiosas

---

[29] He comentado, página por página, la conversión de Méridier, con riesgo de frecuentes repeticiones. Pero el asunto valía la pena, pues era preciso descartar toda sospecha de fideísmo en el final de la novela y desvelar el abismo que la separa del *Jean Barois*.

en el Instituto provinciano; sobre todo, fué regada con las aguas de las «tierras altas», que venían de lueñes cimas, brotadas del profundo hontanar de la santidad en la familia de su madre.

Después del «primer sol de la primera mañana», hemos abandonado «el pilón de la fuente, la fuente y la altiplanicie», para descender a los valles en donde se han confundido la luz y la sombra. Méridier quiso «ceñirse él mismo y dirigirse adonde quería».

Tras su perdida primavera, el verano de su vida le puso en los umbrales de un inmenso y místico amor. Colmado de triunfos intelectuales, con la esperanza de profundas ternuras humanas, Méridier creyó que la vida le pertenecía; entrevió que iba a rehacerse en él la unidad, «en torno del nuevo hogar» de su amor. Herido brutalmente en su carne, vió cómo todo se venía a tierra, y lo vió con una tristeza sombría, transida al principio de accesos de rabia, de pasividad después: «alguien le llevaba adonde él no quería ir». Se vió despojado, progresivamente, hasta perder esa armazón intelectual de la que había pretendido hacer uno de los polos de su existencia. Enfrentado con el divino llamamiento, cede, se abandona y reencuentra la fe y, con ella, la unidad.

He aquí que se acerca ahora el invierno o, por mejor decir, el fin del invierno, que deja presagiar una nueva primavera, esta vez eterna. Después de la «primavera temporal-eterna» que vivió en los «Maitines» de su vida, vislumbra una primavera celeste. Las cumbres que dominan su primera infancia, reaparecen durante las últimas semanas de la vida de Méridier.

* * *

Así pues, no obedece Malègue solamente a un sentimiento artístico muy profundo, al conducirnos, al final de la novela, a

las alturas de Leysin; obedece también a un simbolismo eterno: en la Biblia, las montañas son la morada de Dios [30].

El Dent du Midi, el Mont Blanc, que se divisa a veces, las extensiones de nieve, el sol ardiente, la alegría un poco superficial de los pensionistas del sanatorio, tal es el cuadro de los últimos días de Méridier. A lo largo de estas horas, asistido por Cristina, vivirá los desposorios de su espíritu y de su corazón, en Jesucristo.

Los últimos días de Méridier aparecen bañados en una luz nueva. Después de habérselo dado todo a Dios, Dios devuelve a este obrero de la hora undécima su corazón y su espíritu, pero unidos, desposados en la divina penumbra de la fe.

1. Penumbra de las Escrituras y penumbra de la Cruz

«Dios suficientemente *desvelado* en las Escrituras, para que los que le buscan verdaderamente le encuentren. Pero Dios suficientemente *oculto* en las Escrituras, para que los que no le buscan con todo su corazón no le encuentren».

Esta profunda intuición de Pascal forma el centro de la novela de Malègue, pues este centro es Cristo, y Cristo es precisamente el «Dios a la vez desvelado y oculto». El autor ha visto admirablemente que la *penumbra de las Escrituras es la misma que la que vela la divinidad de Cristo en la encarnación y pasión del Verbo encarnado:* Jesucristo es el «puente suspendido entre el dolor y el problema bíblico».

La penumbra de la fe es, pues, *inevitable:*

---

[30] Se podría hacer un estudio acerca de las montañas en el *Augustin.* Aparecen siempre asociadas a reflexiones de orden religioso. Quizá no se ha reparado suficientemente en la admirable arquitectura de la novela desde el punto de vista artístico.

> Todos los mecanismos impasibles del mundo; nada es más *fácil* que creer a Dios ausente de ellos;

sólo que

> al soportar él mismo estos mecanismos impasibles, al infligirse, en sus inadaptaciones e injusticias, todos los determinismos de la tierra, la pasión, el sufrimiento, la muerte, antes de imponérnoslos a nosotros (II, p. 486),

Dios los ha hecho transparentes a su propia presencia.

Las causas segundas, en las que Dios ha aceptado ser crucificado, *corporalmente en la Cruz, espiritualmente en los Evangelios*, son, pues, *una penumbra* que *vela* y *revela* al mismo tiempo la presencia del Dios de amor. Es la «nube luminosa» del Antiguo Testamento; Dios ha «armado su tienda» entre nosotros, al «revestir nuestra carne» y al «aparecer entre los hombres». Esta penumbra es Jesucristo.

Si Dios ha encarnado, no podía ser de otra manera. Si decidió un día, por amor, hacerse pobre para que nosotros fuésemos ricos, hacerse hombre para que nosotros llegásemos a ser dioses, no podía manifestarse sino en la «columna de nube» oscura durante el día y luminosa durante la noche, que guiaba a Israel en su viaje a través del desierto, hacia la tierra del Reino. La penumbra de la fe es precisamente lo que nos da al Dios de la fe.

Penumbra, es decir, mezcla de claridad y de oscuridad, claroscuro; tiene que contener a Dios: hay oscuridades, puesto que Dios se oculta, al revestir las causas segundas; pero hay también luces, puesto que Dios se muestra a través de este determinismo aparente. Lejos de constituir la penumbra de la fe una objeción de principio contra la fe, es, al contrario, el indicio mismo de que Dios puede estar en ella y que es *razonable* buscarle en ella.

* * *

El centro del cristianismo es el misterio de esta *humildad de Dios*. En lugar de manifestarse en el poder de su gloria, *Dios* se ofrece a la tierra humildemente. Se presenta con la vestidura de un *hombre* a quien se puede golpear, abofetear, matar; se ofrece bajo el velo de *textos* que se pueden negar, malinterpretar, rechazar, matar; nos llama con la voz de una *Iglesia* que está también *indefensa*, humilde y dulce de corazón, a semejanza de Jesucristo, su Esposo, vestida, como David, de sola su pelliza, armada con una modesta honda y cinco guijarros del torrente...

El Señor de la gloria no ha querido ni el poder ni la nada, ni el trueno ni el silencio del abismo, pues el poder tiránico o la sombría nada *son lo contrario del amor*. El amor quiere *la dulzura humilde* y gratuita; no se defiende; ofrece su cuello, de antemano, a los verdugos; y sin embargo, es más poderoso que la muerte, y mil torrentes de agua no lograrán extinguir el fuego de la caridad. El amor quiere también la vida, la dulce vida; el amor da la vida y no la nada.

El amor de Dios es, ciertamente, locura a los ojos de cierta sabiduría humana. Pero es *razonable* y de una sabiduría superior, la sabiduría de Dios, que es Amor. *La vida más «verdadera» ¿no consiste en amar?*

* * *

Los últimos textos que Méridier dicta a su hermana están llenos de esta doctrina tan sencilla. Constituyen una especie de paráfrasis de Pascal: Malègue muestra así que la parte más esencial de los *Pensées* es la segunda, que trata de Jesucristo, verdadera clave que une las tres ojivas de la fe: su libertad, su razonabilidad y su sobrenaturalidad [31]:

---

[31] Encontramos aquí *al verdadero Pascal.*

> Jesús, venido en tal oscuridad, que los historiadores (modernos) apenas se han dado cuenta de él... «Hubiera debido asumir los criterios terrestres: aparato regio, testimonios establecidos por la Escuela de Archiveros. Jesús ha venido. Pero ellos no han creído que fuera Él. La caridad se lo hubiera hecho ver» (II, p. 511).

Esta es la caridad que debe amar la inteligencia del que estudia las Escrituras:

> Todas las oscuridades de la Escritura y todas sus claridades caerán al mismo tiempo, arrastrándose unas a otras hacia una u otra vertiente, según el lado donde esté tu corazón (II, p. 511) [32].

2. Dios fué el primero en amarnos

El papel principal en la vuelta de Méridier a la fe le corresponde a Dios, ya que, sin la revelación de Jesús, jamás el hombre hubiera sabido que el reverso de las sombras de la razón y de los misterios del corazón era Cristo muerto y resucitado. Ello es verdad para todos los hombres y lo fué asimismo para Méridier.

Desde su más tierna infancia, Dios envolvió a Méridier en una presencia constante de su gracia. Lo mismo en los paisajes de las tierras altas que en las montañas formidables de Leysin, en la pequeña ciudad y en la gris escuela normal, Cristo le llamaba. Su madre, su hermana, María, fueron para él espejos cada vez más luminosos de la santa humanidad de Jesús. El amor y el dolor fueron ese arado divino que volteó la tierra de su alma profunda. Largilier, en fin, fué el ángel que envía Dios a los hombres de buena voluntad.

La gracia estuvo, pues, siempre presente: el llamamiento de los diez y seis años, como el de la hora undécima, no fueron más

---

[32] Se trata del «corazón» en sentido pascaliano (la cima del espíritu), no del asiento de sentimientos «irracionales».

que breves instantes en los que el rostro de Dios salió un poco de su anonimato, de su humilde discreción. La conversión final no es, pues, arrancada *in extremis*, en virtud de un *deus ex machina* edificante; es el desvelamiento misterioso de una Presencia siempre próxima, siempre experimentada, siempre temida, pero a la que el hombre acaba por entregarse.

3. La muerte en Jesucristo

Al morir Méridier, se apoderó de él una debilidad terrible. Jean Barois, en ese mismo instante, se agarraba a Dios con un aferramiento egoísta. Tiraba de Dios hacia sí, si se me permite la expresión. Méridier, y en esto es *el testigo de la verdadera muerte cristiana*, no tira de Dios hacia sí. *No piensa ya en sí mismo*. Así lo dice magníficamente Malègue:

> Esta debilidad tuvo la idea de ofrecerse a Dios, como él mismo había aprendido a hacerlo con sus trabajos en otro tiempo. Sintió que era esto, precisamente esto, lo que había querido (II, p. 524).

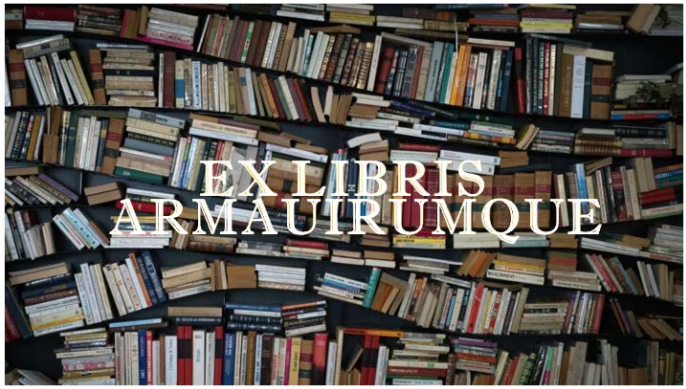
Toda agonía es un acto de amor, decía el cura rural de Bernanos. Méridier muere *entregándose*, en el sudor y el temblor; lo abandona todo, ofrece hasta su última debilidad, porque lo que encuentra en la muerte cristiana no es una seguridad egoísta sobre la vida, ni aun la eterna, sino a Jesucristo, que dijo al morir: «Padre, en tus manos pongo mi espíritu».

CONCLUSION

LA FE EN JESUCRISTO

Tengamos los ojos fijos en el altar y en el consumador de la fe, Jesucristo, quien, desdeñando la dicha que se le ofrecía, ha sufrido la cruz sin reparar en la vergüenza, y de ahora en adelante está sentado a la derecha del trono de Dios. Pensad en aquel que ha soportado de parte de los pecadores tan grande hostilidad contra su persona, y no os dejaréis abatir por el desaliento.

(*Epístola a los Hebreos*).



«La fe es el fundamento de lo que se espera, la prueba de lo que no se ve»: este texto de la *Epístola a los Hebreos* debe abrir estas páginas de síntesis, pues resume lo esencial.

No he querido describir lo que la teología llama «la vida en la fe», sino solamente algunos aspectos del *acto* de fe. El proceso en cuya virtud el hombre se adhiere a la Palabra de Dios es libre, sobrenatural y racional; de estos tres aspectos, no he ilustrado más que algunos elementos, aquellos que nuestros testigos ponían, directa o indirectamente, más a la luz.

I. LA FE ES SOBRENATURAL

La fe es *sobrenatural,* es decir, nos introduce en un mundo transcendente: «Lo que el ojo no ha visto, lo que el oído no ha oído, lo que no ha sido nunca imaginado por el corazón del hombre, eso es lo que Dios ha preparado a los que ama». En consecuencia, el Señor viene a llamar a la puerta de nuestro corazón por un acto gratuito, por un llamamiento dirigido, personalmente, a cada uno de los hijos de los hombres. La fe es una *respuesta* a esta «vocación».

Este aspecto de la fe es quizá el que más netamente se opone

a lo que lleva actualmente el nombre de «*humanismo*». Este término no tiene de suyo una significación antirreligiosa; desgraciadamente, cada día tiende más y más a revestir ese sentido en vastos y numerosos círculos. En efecto, si presuponemos que la grandeza del hombre consiste en la obligación de no apoyarse más que en sí mismo, si se le da al célebre dicho: «el hombre es la medida de todas las cosas», un alcance puramente terrestre, la sobrenaturalidad de la fe aparecerá como un cuerpo extraño, una especie de aerolito; la «grandeza» del hombre consistiría entonces en rechazarla.

El pensamiento de Sartre es sin género de duda el que se opone con mayor brutalidad a toda intervención de una gracia en el juego de la libertad humana. Pero esa doctrina no puede mantener la primacía del hombre terrestre más que al precio de su encarcelamiento radical en el universo sensible. Si el filósofo nos ayuda a ver mejor hasta qué punto vivimos con frecuencia en el mundo de la «mala fe», en cambio, su pensamiento desespiritualiza radicalmente al hombre y su destino.

Hay otra manera de obstruir el camino a lo sobrenatural, sea como sea, y consiste en consagrar su espíritu a la religión de la ciencia, de la que constituye un producto derivado la mística del laicismo. Esta concepción del mundo se halla actualmente superada, pese a que todavía haya algunos que siguen aferrados a ella, como si no lograsen evolucionar al compás del nuevo siglo. El cientificismo de los años alrededor de 1880 sigue todavía vivo no sólo en numerosos círculos intelectuales, por ejemplo los marxistas, sino también en la gran masa del público que se nutre en los innumerables *Digests*. El mismo Sartre, bajo múltiples aspectos de su obra, está vinculado al sensualismo y al racionalismo de los siglos XVIII y XIX.

No se trata de negar la grandeza humana, a veces muy auténtica, que persiguen y a las veces alcanzan los representantes de

esta tendencia racionalista. Incluso cuando el hombre se repliega sobre sí mismo, todavía es capaz de grandes cosas: precisamente porque Dios lo ha creado libre y razonable es por lo que puede alcanzar un «humanismo» real aquel que rechaza un mundo sobrenatural o se desentiende de él. Pero lo que a primera vista parece evidente es que ese humanismo es incompleto: no tiene en cuenta todos los aspectos del hombre y deja en suspenso algunos de sus problemas centrales.

Es posible, en fin, volver la espalda a lo sobrenatural, expulsarlo en cierto sentido de nuestra vida a cada instante, al dejarse prender por la mentira y el egotismo de la vida mundana. La insinceridad y el apego a sí mismo, a través del amor desordenado a las bellezas de este mundo, sumen al hombre en lo que, al tratar de James, llamé ateísmo mundano. Este ambiente de fin de un mundo y de fin *del* mundo hace aspirar, por contraste, a otro Reino, el de la verdad y del don de *sí mismo*.

* * *

Importa devolver a los hombres de nuestra época el sentido de lo sobrenatural en su integridad. Sólo operando una revolución copernicana en su mundo interior es como los modernos hijos del siglo podrán respirar un aire que les libere de sus angustias. Es preciso sobrepasar el antropocentrismo; hay que decidirse a centrar la vida en un «centro que venga de fuera»; es necesario optar por el teocentrismo, de manera resuelta. La vuelta a la Biblia y a la Liturgia ha de nutrir esta visión sobrenatural del mundo. Bueno es construir la ciudad terrestre, hacerla tan justa, tan fraternal como sea factible; pero es tiempo de pensar en esa Jerusalén celeste que se construye en el misterio de la Iglesia y que descenderá un día, visible y gloriosa, sin mancha y sin arruga, para transfigurar la figura de este mundo que pasa. Es preciso

que los cristianos estén listos; que *esperen algo,* lo que Dios *construye;* es necesario que sepan que su primera obligación es rezar, velar y estar «de pie, ceñidos los riñones, con el bordón en la mano», listos para salir al encuentro del Señor en su «vuelta gloriosa». San Pablo se vió en la precisión de calmar, al comienzo de la historia de la Iglesia, la impaciencia de los cristianos de Tesalónica: creyendo inminente la vuelta de Cristo, se inquietaban por los muertos; al socaire de esta venida gloriosa se había apoderado de ellos una especie de fiebre impaciente. El apóstol les enseñó la paciencia y la fe vigilante. Los cristianos actuales no se parecen precisamente a los fieles de Tesalónica; desearíamos que les imitasen un poco; desearíamos que se hallasen de tal manera penetrados del mundo sobrenatural, transfigurado, presente en este mundo por la fe, pero que se revelará un día en la Gloria, que tuviéramos que calmar, como hizo San Pablo, su impaciencia...

* * *

El mundo sobrenatural de la gracia nos baña por todas partes. Malègue demuestra que nos llega por mil canales invisibles: la red de las causas segundas es la que emplea Dios para hablarnos. Sin duda que de este modo corre peligro de pasar inadvertido, como el amor, que se hace tan profundamente pobre con los pobres, que falta poco para que se le confunda con la turba anónima de los miserables. Pero, a los ojos de la fe, los ojos que velan y esperan, que saben *ver* porque están abiertos, por el amor, al secreto del Rey, la gracia está por todas partes: en los paisajes, en las «clases medias de la salvación», en el amor humano, en el dolor.

A veces, esta gracia deja entrever su presencia. Como un hombro cándido que emerge de la bruma, en ciertos momentos, el manto irisado de las apariencias se hace tan tenue, que deja

vislumbrar el fuego de la llamada divina. El tiempo de la juventud y el de la madurez también, y ciertamente el del crepúsculo, son privilegiados en este aspecto: el llamamiento es en ellos más directo. «Hay siempre alguien que se queda a nuestro lado porque se hace tarde».

* * *

En la fe, *quien tiene la iniciativa es Dios*. Es él quien busca al hombre antes de que el hombre le busque a él; es él «el primero en amar»; es él quien, como un padre de familia, da vueltas y más vueltas en su espíritu a la historia del hijo pródigo y multiplica los ardides de su amor para traer otra vez al redil, sobre sus hombros, a la oveja «descarriada».

La historia de Israel nos ofrece una prueba constante de esto, ya que está centrada sobre esta misericordia de Dios (el *chesed*) que continuamente va en busca de este pueblo de cerviz dura y de cuello indócil. Desde que se cumplió la suprema estratagema del amor de Dios, en la encarnación de su Hijo unigénito, no está permitido ya dudar que Aquel que no perdonó a su propio Hijo vaya a perdonar nada por salvarnos.

* * *

Todo esto no puede verse más que desde el interior del reino de la fe. Los que tratan de describir, desde el exterior, una conversión, no alcanzan más que apariencias secundarias; testigo el *Jean Barois*; o bien caricaturizan la fe, al reducirla a una vil sumisión a un tirano: testigo Sartre.

No podemos mirar con malos ojos la persona de estos testigos; pero sí debemos poner de manifiesto la total *ignoratio elenchi* que entrañan sus descripciones. La grandeza de la fe radica en que no

la pueden comprender, de manera real, sino los que se disponen a acogerla. Mientras no se ha amado, los más bellos versos de amor nos escapan incomprendidos. Sin duda puede la razón conseguir un conocimiento «nocional», pero lo esencial se le escapa. El sino de las realidades más grandes de esta vida es el de no ser accesibles sino sólo a la vivencia. Los bienes materiales, cuando no se los tiene, decía San Gregorio, parecen la cumbre de la felicidad, mientras que los bienes espirituales no despiertan ningún deseo de ellos hasta que se los ha gustado; pero desde el momento en que se han aplicado los labios a la copa de los bienes materiales, inmediatamente vienen la saciedad y el hastío; en cambio, basta haber mojado los labios en el cáliz de los bienes espirituales, para descubrir que estas realidades son inagotables y que nunca podremos saciarnos de ellas.

A los testigos ateos que he sometido a interrogatorio en este libro no hay sino decirles una sola cosa, y es aquella frase eterna: «*Fac et vives*», «obra y vivirás». Pero este llamamiento debe dirigirse a cada minuto también a los cristianos, pues también los cristianos tienen en su dominio interior vastos territorios por evangelizar. Precisamente porque el cristiano se dirige todos los días a sí mismo este consejo evangélico es por lo que se atreve a dirigirlo fraternalmente a aquellos de sus hermanos que no tienen fe.

II. LA FE ES LIBRE

Si la fe es sobrenatural, también es *libre*: a un llamamiento venido «de fuera», la respuesta no puede ser sino libre.

La libertad: he ahí una palabra que no dice nada y que lo dice todo. De ella se prevalecen los cristianos igual que los ateos. Como a todas las cosas santas, el amor la envilece o la eleva hasta las nubes.

Al salir de la caverna determinista, el pensamiento moderno pretende devolver al hombre su libertad; quiere hacer de la libertad la base y el fundamento de la grandeza humana. Pero ¿de qué libertad se trata? ¡Ay! ¡Con cuánta frecuencia se opta por la libertad del humanismo ateo contemporáneo, el de Sartre por ejemplo! Esta libertad se confunde con una autonomía *absoluta* del hombre. Uno de los pecados más graves de la humanidad contemporánea es quererse «sin padre y sin madre», pretender «crearse» a sí misma partiendo de la nada. Son innumerables las tentativas de «recreación» del mundo y del hombre, en el arte, en la literatura, en la política.

Esta libertad no puede ver en la fe sobrenatural, en la adhesión que la fe reclama, más que un enemigo, el enemigo por antonomasia. Libertad y fe son, para el humanismo ateo, dos valores radicalmente antitéticos. No hay que buscar en otra parte la raíz del ateísmo, y sobre todo del antiteísmo que señala y caracteriza a nuestro siglo. Es una repetición del «*eritis sicut dii*»; por desgracia, la caída en la materia, la mentira, la violencia y la lujuria, he ahí en qué viene a parar esta tentativa prometeica del hombre.

Esa «libertad» tiene, sin duda, su grandeza; yo la prefiero a los encadenamientos deterministas que poco ha pretendían segregar el vicio y la virtud como el azúcar y el vitriolo. Sólo que el hombre no es un ser sin padre ni madre, ni desde el punto de vista de la carne ni desde el punto de vista del espíritu. Si quiere proceder como si no tuviera, efectivamente, «padres», no podrá menos de rebelarse contra esta condición de «engendrado», *condición a la que no puede escapar más que de palabra.* El recuerdo del enraizamiento ontológico de su ser en un terruño «carnal y espiritual» nutrirá en el hombre contemporáneo el *resentimiento,* tan característico en el arte y la política actuales.

El hombre moderno está amasado de *resentimiento*; en el

corazón de esta libertad absoluta con que se envuelve, se oculta una mala conciencia; su comportamiento tiene no sé qué de oblicuo, de embarazoso y forzado; en la mirada libre que pasea sobre el mundo y los demás hombres, late un brillo de dureza y de inquietud. Su libertad no es auténtica. Sartre, por ejemplo, no encuentra acentos fervorosos en favor de la libertad del hombre más que cuando la muestra opuesta a algo distinto de ella. Los *Chemins de la liberté* son en verdad un poco largos...

En medio de su altiva rebeldía, el hombre moderno tiene mala conciencia: ¿cómo podría ignorar el pantano de obscenidad y de crueldad, y también de mentira, en el que se ve obligado a chapotear, puesto que comparte la condición humana? Cierto que responderá que estos «pantanos» deberán ser superados por una verdadera libertad; y no hay que dudar de la sinceridad de su aspiración. Pero esta libertad deja al cristiano dudoso y pensativo, pues sabe que el orgullo que quiere ser «dios sin Dios» se paga siempre con una caída en la materia.

* * *

Es el cordón umbilical lo que hay que volver a atar entre la humanidad y esa tierra de que ha salido, ese Dios del que ha nacido. El hombre es siempre un niño, un hijo de la tierra, un hijo del cielo. Por mucho que quiera dárselas de vivo y de travieso, su madre sabe muy bien que, bajo esas apariencias de perdonavidas, se oculta un hombrecito que busca desesperadamente el regazo materno.

Joyce y Mann han arrojado viva luz sobre esta verdad. Sin insistir sobre sus grandiosas obras, de las que me ocuparé en el quinto volumen de esta serie, el amor humano nos ayuda a descubrir que en el retorno al regazo de esta Eva, madre y esposa a la vez, es donde se recrea la verdadera libertad. En el

amor, la libertad se entrega enteramente al ser amado; sólo entonces el hombre se sabe hombre perfecto. Dios, por medio de esta «creación dual», ha querido que el hombre no se realice de una manera total más que en un diálogo en el que dos seres se abandonan el uno al otro.

En la unión del amor —«dos en una sola carne»—, la persona es, por fin, ella misma, en la libertad. Y ello es así, porque Dios es Trinidad: las relaciones subsistentes que *hacen*, que *son* la vida misma de Dios, muestran que *libertad y don de sí mismo son términos sinónimos*. Hay una familia divina, una paternidad celeste, de la que todas las paternidades terrestres son imagen y participación [1].

Si el amor terrestre es un reflejo de la vida de intercambio en el seno de la Trinidad, se comprende que el don total de la libertad en la fe no sea una dimisión o rebajamiento del hombre, sino una *promoción* o elevación. Este don, en efecto, no se dirige a un código de prohibiciones, a un poder humano, sino a *Dios-revelador*: creemos «*propter auctoritatem* DEI *revelantis*»; la Iglesia es sólo el testigo de este Dios que revela. El don de la libertad en la fe no es más que la vuelta del hijo de los hombres al seno *paterno* de la divinidad; es una «creación continuada» o, mejor, una «nueva creación» del ser profundo a partir de Dios. En la fe, el espíritu del hombre queda iluminado por la luz divina; en esta luz sobrenatural es donde se opera el don de todo el ser a la persona de Dios.

* * *

[1] A. FRANK-DUQUESNE, *Création et Procréation*, París, 1951, se funda en parte en esta doctrina revelada; el lazo entre la creación del hombre a imagen de Dios y su vocación de «procreador» manifiesta el papel esencial

La sobrenaturalidad de la fe evoca, pues, como respuesta, el don libre del hombre: llamamiento supone respuesta libre; de lo contrario, no se trata de llamamiento, sino de orden, mandato, tiranía. La dulzura del llamamiento divino resalta en el *Augustin ou le Maître est là.* Dios nos deja hacer nuestro juego; no impide al hombre que se defienda; Méridier siente, después de su negativa, que «se ha defendido bien».

Dios no se defiende; nos respeta. Como el amor, Dios se ofrece, rechazando toda coacción. Dios es el único ser que jamás se defiende; el hombre se defiende continuamente; sin tregua, sin descanso, febrilmente, construye esa panoplia, esa coraza que llama «su yo»; toma sus precauciones, sobre todo con respecto a Dios. Necesita del amor y del dolor, para reconocer por fin su desnuda fragilidad, que es el fondo de su ser. En el amor, el hombre acepta ser el menos defendido de los seres: desnudo de cuerpo y de alma, se expone alegremente; confiesa su necesidad, la sed que siente de sumergirse en las aguas que vienen de fuera, de otro origen que su estéril yo. En el dolor, el hombre se ve despojado y reducido a su profunda desnudez ante la vida. Torna a quedar como el niño que sale, desnudo y débil, del seno de su madre; y es entonces cuando se acurruca con todo su ser y busca la vida en «los pechos donde se olvidan todas las preocupaciones».

El juego de la vida que Dios nos deja hacer (pues nuestra libertad no es «de risa») no tiene otro sentido; es una pedagogía que, poco a poco, vuelve al hombre a su desnudez primordial, a la confesión de que tiene necesidad de ser engendrado

---

de la relación «dual», «hombre-mujer», en el destino humano; es la imagen de la vida trinitaria. El libro es de difícil acceso, pero una vez que se ha penetrado en sus arcanos, es imposible desprenderse de él.

sin cesar, no sólo, ni principalmente, por otros hombres, sino por Dios. El gesto por el cual Méridier se entrega todo entero a Dios, al término de su existencia, no tiene otro sentido. El dolorido protagonista de esta novela vuelve a ser entonces, por fin, él mismo, en la unidad.

* * *

He procurado también aclarar algunas condiciones fundamentales de esta adhesión profunda de la libertad humana a la persona de Dios, en la confianza y el amor. Henry James nos ha permitido ver la necesidad de la sinceridad y de la generosidad.

La sinceridad: no mentir a los otros, no mentirse a sí mismo, como se hace a la continua en este universo de la mundanidad, que es sólo una de las formas del pecado esencial. El pequeño Miles, al confesar su falta a su aya, se ve libre del embrujamiento maléfico de Peter Quint. Esta escena, una de las más poderosas del novelista americano, la leía Gide, en voz baja, a su mujer. Lástima que no hubiera imitado también al pequeño Miles en la confesión de su pecado y dejado de llamar mal a lo que es bien y bien a lo que es mal.

No es la sensualidad en cuanto tal la que hace la cama y prepara el terreno a la incredulidad, pues todos nosotros estamos inclinados a pecar en este terreno resbaladizo, sino el *juicio* emitido sobre estas faltas. El caso de Gide no adquirió gravedad hasta que pretendió hacer la apología de su egotismo. El pecado de Miles no estaba tanto en «las cosas» que aprendió de Peter Quint y que él contó en clase «a los muchachos que le agradaban», cuanto en haber *mentido*, en haber afectado una formalidad angélica, para ocultar mejor esta «otra vida» en la que se entrevistaba con su demonio. El día en que confiesa, «fué un alma lo que vió su aya sobre una dulce frente de niño».

Un alma: la sinceridad hace transparentarse nuevamente el alma sobre el semblante; es una de las condiciones de la libertad, pues la libertad reabre las arterias y los pulmones, reintroduce el aire en todo el organismo espiritual, ofrece las profundidades de la persona al llamamiento venido de fuera.

No nos confesamos a una pared ni a un libro, sino a otra persona en la que confiamos. Miles confiesa a su aya que robó la carta. Y porque ésta le amaba, tuvo él confianza en ella: el amor sobrepasa en poder al enhechizamiento que tenía a Miles emparedado en su soledad mentirosa.

La segunda virtud esencial al don de sí mismo en la fe es la generosidad. Los personajes de James que procuran entregarse, cuentan entre los más bellos que ha creado: Maggie Verver, Millie Theale, Mrs. Wicks, se olvidan de sí, para darse a los demás. La caridad de que estos personajes son vivo testimonio es una primera aproximación a este amor en cuya virtud el hombre se abre a Dios.

Para esto es preciso «salir del mundo», no ya del mundo de dolor y de ternura, sino de este mundo «por el cual Jesús no ha orado» y que James ha descrito con rasgos indelebles. La fe nos hace salir de este mundo perverso. La fe vence. Tened confianza, Yo he vencido al mundo, dice Jesucristo. Y San Juan añade: «la victoria que ha vencido al mundo es nuestra fe».

«Os espero fuera, al aire libre», escribía Barois al abate Scherz: sí por cierto, hay que hacer todo lo posible por respirar este aire puro, salir de la mentira, de la esclavitud; pero este aire libre y puro es el de Dios.

III. LA FE ES RAZONABLE

La fe es razonable, esto es, el gesto de la libertad que se da a la persona divina no constituye una abdicación ilegítima de la

razón humana, sino una fidelidad a la luz entrevista por la inteligencia. En otras palabras, si la razón rehusase «poner en manos de Dios el cuidado de guiarla» (en un terreno que la sobrepasa, pues es *supra*racional), sería infiel a sí misma. La fe es un *obsequium rationale,* pues se funda en motivos de credibilidad, que ponen de manifiesto el carácter inteligible y el proceso en cuya virtud nos remitimos al testimonio de Dios. Incluso es preciso añadir que, *en sentido estricto,* la fe es un acto de la inteligencia (*formaliter,* dice Santo Tomás), lo que no significa, evidentemente, que este acto no sea preparado, sostenido, por la libertad y la gracia.

El carácter razonable de la fe es quizá sobre el que es preciso insistir especialmente en la actualidad, pues se trata de devolver al hombre y al cristiano de este tiempo el sentido de una *verdad* a la que muestra adhesión el espíritu: de la misma manera que es preciso restaurar el sentido metafísico, desarrollando una filosofía de la verdad (y no sólo de los valores), de igual modo y sobre todo en materia de cristianismo es necesario resucitar el sentimiento de que la fe es una *certidumbre* de la *verdad* de Dios revelador. Hay, pues, que volver a mostrar que el proceso que nos lleva al acto de fe es razonable. Hay que presentar una apologética de los motivos de credibilidad, como se la llama en términos técnicos, a nuestros contemporáneos.

1. Racionalismo o fideísmo.

Los dos últimos capítulos de este libro han insistido especialmente en el carácter razonable de la fe; pero también los dos primeros nos ofrecen, a su vez, luminosas perspectivas sobre este aspecto.

Si no se admite la concepción del hombre tal como se bosquejó en los dos primeros párrafos de esta conclusión, no es po-

sible tampoco admitir que el acto de fe es razonable. El hombre que se quiere sin padre ni madre rechaza a Dios, pues Dios «enajena» una libertad que se quiere absolutamente *autónoma*; ni puede tampoco admitir que existan terrenos que rebasen la razón, no porque serían irracionales o absurdos, sino porque serían *supra*rracionales. Si la libertad se pretende sin padre ni madre, también lo pretenderá la razón; tratará de buscar la luz exclusivamente en el fondo de sí misma.

Se habrá reconocido en esto *el racionalismo*: Sartre, en muchos aspectos de su sistema, es un partidario del racionalismo; y tampoco Camus le es extraño. No dudo en escribirlo, puesto que es así: por más que esta actitud quede actualmente superada en los círculos de la verdadera filosofía, todavía, sin embargo, sigue siendo en la hora presente la actitud de miles de personas. El contexto «existencialista» en que está envuelta, en Sartre por ejemplo, no debe despistarnos ni desorientarnos; en este punto, el papa del existencialismo reitera la ideología de Martin du Gard.

Me he esforzado en mostrar cómo este poderoso novelista (al que prefiero con mucho a Sartre) parece quedar prisionero de la mística del laicismo cientificista que florecía a fines del último siglo. No prejuzgo el pensamiento actual de Martin du Gard, pues es de la más elemental buena fe respetar el silencio total en que vive envuelto desde hace casi quince años. Me limito a comprender el sentido de la obra publicada.

Esta actitud tiene su grandeza; ante una «verdad que es quizá triste», el racionalista mantiene una actitud de tranquila serenidad, de triste lucidez, pero sigue, a pesar de todo, esperando en el hombre. Quiero creer que los cristianos serán suficientemente leales para reconocerlo.

* * *

El racionalismo pretende, pues, que la fe pertenece al dominio de lo incognoscible. Pero *el hecho* de la fe existe, puesto que hay millones de creyentes. ¿Cómo explica la «razón razonadora» este ilogicismo totalmente irrazonable?

Sartre habla aquí de ilusión, señalando y precisando que se basa en la mala fe, en el temor y en la negativa a mirar cara a cara la soledad del hombre en un mundo carente de sentido objetivo. Que haya cristianos que creen tener la fe y que, en realidad, esconden cobardemente la cabeza, como el avestruz, en un blando y cómodo nido de ilusiones que se complacen en fomentar, es muy posible. Y que haya otros que se cortan un Dios a su medida, pretendiendo interpretar a su modo egoísta y comodón la conducta de la providencia, es asimismo posible y hasta probable. Por desgracia, es muy cierto que existen cristianos que son verdaderos Goetz en miniatura. Pero reducir LA fe a la ilusión de los «farsantes» que se arropan en «el espíritu de seriedad» para salvaguardar todos sus derechos, las comodidades de este mundo y la vida eterna del otro, es dar pruebas de mala fe; es ocultarse el juego de pasa-pasa que nos hacemos a nosotros mismos, puesto que comenzamos por encerrar al hombre en la prisión de la conciencia puramente sensible.

* * *

Para Martin du Gard y, con él, para todos los partidarios del racionalismo humanitario, los creyentes no son «farsantes», sino *débiles y apocados*. El cristiano no tendría el valor de mirar cara a cara la verdad triste, no porque tenga un alma vil, sino porque, cediendo al llamamiento del sentimiento, como un niño que necesita refugiarse en los brazos maternos, o como el anciano que teme la tiniebla fría, abandona las riendas de la razón en provecho de las potencias del sentimiento. La fe sería *fideísmo y pragmatismo*.

Se habrá reconocido la historia de Jean Barois; la comparación con la de Augustin Méridier habrá puesto de manifiesto hasta qué punto se equivoca Martin du Gard acerca de la realidad auténtica de una conversión. Vista desde el exterior, sobre todo al final de una vida, es fácil que aparezca como fideísmo, fundado más o menos en el temor y en el querer vivir biológico, mientras que, vista desde el interior, es todo lo que se quiera, menos eso.

2. La responsabilidad de los cristianos.

El lector se preguntará, sin duda, cómo un novelista tan leal como el autor de los *Thibault* ha podido equivocarse así; ya señalé igualmente lo falseado que aparece el cuadro histórico que nos presenta del catolicismo bajo la tercera república, falseamiento que obedece a la omisión de hechos esenciales. Creo que la respuesta a esta pregunta no es, por desgracia, muy difícil de adivinar. Cierta prensa, que no tiene de cristiana más que el nombre, hablaría aquí de mala fe. Sin embargo, se trata de algo mucho más sencillo.

Los incrédulos no pueden ver el catolicismo *más que desde el exterior*; si, pues, con tanta frecuencia tildan a los cristianos de cobarde fideísmo, es que muchos cristianos, al menos en su comportamiento visible, dan esta impresión. Nuestra propaganda y exhibición están mal hechas. Por más que se recuerde que hubo en Francia, desde el pontificado de León XIII, una fracción católica que intentó conciliarse con la república y fundar una ciencia católica, sin embargo, sigue en pie la verdad de que la fracción católica que más bullía y con mayor estrépito y ruido, era la misma que actualmente aún llena la plaza pública con su propaganda, la de los católicos a lo Veuillot. Lejos de mí la idea de que ese grupo estuviese desprovisto de auténtica grandeza cristiana. Lo que le echo en cara es que hubiera querido ahogar la

voz de los demás, hacer imposible el diálogo de los cristianos entre sí, obstruir, por un clericalismo intolerante, a la manera de *L'univers,* los caminos de un intercambio fecundo entre el cristianismo y lo que hay de sólido en el mundo moderno. Está fuera de toda duda que, ateniéndonos a las apariencias, lo que dominaba en Francia, a finales del siglo XIX, era lo que Heiler llamará más tarde *Das Vulgärkatholizismus,* o, cuando menos, algo muy parecido: insistencia demasiado exclusiva y demasiado negativa en la virtud de la pureza, deísmo abstracto, piedad sentimental, con harta frecuencia desglosada de todo lazo con el Dogma, con la Escritura y con la Liturgia, devociones de todo género, pero cuyo lazo con la devoción central, la devoción hacia Cristo y la Iglesia, está poco aparente, temor a la realidad social, económica, política; estos rasgos, que no hay que exagerar, describen lo esencial de este catolicismo demasiado simplista.

Ya he dicho que este catolicismo tiene sus grandezas; y creo también que guarda, en vasos frágiles, lo esencial de la fe, sin darse a veces perfecta cuenta de ello. Lo que urge es que se deje profundizar, vivificar, unificar por el contacto con la doctrina de la Iglesia, en la Liturgia, la Biblia y los Padres. Lo que urge es que la fe de estos católicos aparezca no como fideísmo o pragmatismo, sino como una *certidumbre* sobrenatural que se sabe sostenida por motivos de credibilidad. La fe del carbonero es más rica de lo que parece; lo que yo pido es sólo que no aparente tanto ser lo que en el fondo no es; pido que despliegue a los cuatro vientos las riquezas de inteligibilidad que contiene potencialmente.

Es de presumir que aparecerán otros *Jean Barois* en la medida en que el *Vulgärkatholizismus* pase por el catolicismo a secas... Afortunadamente, en nuestra época, al lado de un cristianismo harto «vulgar» (cuyo eco percibimos con demasiada frecuencia en las hojas parroquiales y en las «revistas» de órdenes religiosas),

se deja sentir cada día más claramente la gran voz de una religión devuelta a su centro, Cristo, que es verdad y vida. Martin du Gard es ya de otra generación: vivió en un tiempo en que la situación era confusa; he ahí por qué no he podido enojarme con los graves errores que contiene su libro. Me siento menos inclinado a la indulgencia con la obra de Sartre, pues, siendo contemporáneo de la renovación cristiana en la Iglesia, no es tan fácil excusarle de haberla pasado en silencio.

3. La síntesis católica.

El racionalismo debe ser rechazado, porque la fe no es el resultado evidente de un silogismo; el fideísmo debe ser rechazado también, porque, como dice Malègue, «es una solución simple, conmovedora... y falsa»; es asimismo heterodoxo, según proclamó el Concilio Vaticano.

Racionalismo, fideísmo, ¿no son los dos únicos términos posibles en materia de fe? O ¿es posible encontrar, entre estos dos extremos, un tercer término? En el último capítulo de este libro se ha procurado mostrar que existe este tercer término y en qué consiste.

En primer lugar, la inteligencia no es más que *una parte* del todo que es el hombre. El ser humano es «ser, pensamiento, acción»; querer aislar uno de estos términos, el pensamiento por ejemplo, equivale a cortarlo de sus raíces ontológicas. Si la razón pretende resolver, por sí sola, el problema religioso, si prescinde de las intuiciones del corazón, desembocará en la incredulidad o en el agnosticismo. Si la acción, el corazón si se prefiere, pretende resolver por sí los problemas dejados en barbecho por una razón que se declara impotente, vendremos a parar a un compromiso irracional, a una adhesión de sentimiento; que este sentimiento se nutra de acción, por muy heroica que sea, o de temor,

por muy noble que lo supongamos, no dejará de ser una fe «fideísta» o «pragmatista».

Hay, pues, que *unir* inteligencia, ser y acción en una dialéctica lo bastante flexible para respetar la autonomía de cada facultad, al mismo tiempo que su implicación, su mutua simbiosis en el dinamismo del ser total.

La libertad tiende hacia el bien: si ama un bien inferior a ella, se rebaja, pues el amor nos hace salir de nosotros mismos y adherirnos al objeto amado; si se apega a bienes que se hallan a su nivel, realiza su destino natural; si tiende hacia bienes superiores, Dios por ejemplo, o el amor espiritual, sale de sí misma y, al apegarse a lo divino, se agranda y ennoblece. No se deben confundir estos diferentes planos de la libertad.

Y lo mismo pasa con la razón; obra en distintos planos: el de las ciencias exactas, por ejemplo, *donde tiene la última palabra,* a condición de que no invada, en cuanto razón científica, el terreno de la filosofía, de la moral o de la teología; el plano de las verdades morales y filosóficas, en el que puede alcanzar, al menos teóricamente, una verdad sólida y comunicable, pero sin que pueda evitar una serie de problemas que se plantea y no resuelve; en fin, el plano de las verdades sobrenaturales, de las que puede ver que se insertan en el universo racional, sobrepasándolo, pero sin violentarlo o destruirlo.

En este último dominio, la razón debe reintegrarse espontáneamente en el ser total de que forma *parte*: esta palabra significa que la razón debe desempeñar su papel en la fe, pero que ese papel no es el de un juez que decidiría refiriéndose sólo a sí mismo; la parte desempeña un papel en el todo, pero un papel parcial (pues hay otros elementos).

* * *

Estos términos bastante secos dicen una cosa harto simple. En cuanto hombre de ciencia, el sabio no tiene por qué preocuparse, ni para afirmarla ni para negarla, de una explicación transcendente de los hechos que examina. Ante un milagro, no tiene, en cuanto sabio (*reduplicative ut sic*, dice la escolástica), por qué inquirir la explicación sobrenatural de ese fenómeno. Pero si de ello pretendiera concluir que no hay causa sobrenatural de este hecho milagroso, desbordaría y sobrepasaría los derechos del método científico.

Como hombre, que es pensamiento, acción, ser, el sabio debe preguntarse si ese hecho no tendrá una explicación transcendente. Ello no significa que el sabio, al plantearse ese problema, renuncie a pensar, sino que renuncia a pensar con su razón desglosada, separada de su ser total; antes al contrario, reintegra su razón en el conjunto de que forma parte y que tiene por fin explicar. El sabio que, como hombre, sufre, ama y se plantea el problema del sentido último de la vida, no puede menos de preguntarse si este milagro no constituirá una respuesta a su problema. No tener en cuenta ese «elemento previo» sería irrazonable, pues la razón es para el hombre todo entero, y no el hombre para la razón razonadora.

Malègue ha enunciado aquí una de las verdades más profundas en la materia: de suyo, la inteligencia es pura tecnicidad; no hay, en este terreno, pecado posible, pues la razón no hace sino *manipular datos que no crea por sí misma*. Lo que hay que examinar es ese «elemento previo» sobre el que trabaja el espíritu. Si comenzamos por suponer que el hombre se basta a sí mismo, es evidente que las tendencias «reductoras» de la razón triunfarán; si, por el contrario, convencidos de que el hombre no se basta a sí mismo, buscamos la verdad con toda nuestra alma, acogeremos con alegría los indicios de una posible pista hacia la

verdad, en vez de eliminarlos inmediatamente como jueces que se juzgan soberanos [2].

* * *

El elemento previo sobre que trabaja la inteligencia son las intuiciones del corazón, de que tan bien ha hablado Malègue: el deseo de Dios, el amor, el dolor, la santidad; hay aquí toda una serie de *hechos* experimentales, que se puede intentar reducir a formas inferiores de la realidad, pero que no se pueden negar. El hombre todo entero sufre, ama, desea a Dios, entra en contacto con los héroes y con los santos: no tener en cuenta estos hechos (y, entre ellos, el *hecho* de Jesús y de la Iglesia), no preguntarse qué *significan* esos hechos, sería una actitud *irrazonable*. La inteligencia, al hacerlos entrar en el conjunto de su reflexión, es sencillamente fiel a su vocación propia, la de construir *todo* lo real, sin excluir nada, en torno a una verdad que trata de percibir.

Querer negar, ya desde el principio, la originalidad del *hecho* religioso equivale a eliminar, sin más pruebas, una verdad posible, una hipótesis que, a priori, tiene tanta probabilidad de ser verdadera como su contradictoria. Ahora bien; lo que constituye la originalidad del hecho religioso es precisamente la certeza de que hay una realidad transcendente que actúa en el mundo de las causas segundas. El hecho religioso *cristiano* llega al extremo de esta idea, ya que está centrado en la *Encarnación*. En hipótesis, el sabio que estudia el hecho cristiano sabe que Dios está presente en el determinismo de las causas segundas, pues *esa verdad es justamente la que enseña la Iglesia*.

Si Dios ha asumido el determinismo de las causas segundas,

---

[2] Véase en este mismo libro, Capítulo IV, II, 2, nota 10, el texto completo que aquí no hago más que resumir.

asume también el peligro de ser *confundido* con ellas y reducido a uno cualquiera de los fenómenos humanos: función mitificadora, mito, proyección simbólica y concretizadora de los deseos del hombre, etc. En ese supuesto, en la hipótesis religiosa cristiana, la presencia de oscuridad es *inevitable*: no es posible que la presencia de Dios en las causas segundas no sea ambigua. Acabo de referirme al peligro que corre el amor de ser confundido con la turba de los miserables; la posibilidad de ser desconocido es, pues, inherente al amor por el que Dios ha querido encarnarse.

Dios, suficientemente desvelado en las Escrituras, para que aquellos que le buscan le encuentren, y Dios suficientemente oculto en las Escrituras, para que aquellos que no le buscan no le encuentren: descartando la palabra «para», que sugiere en demasía una especie de predestinacionismo jansenista, la verdad así expresada por Pascal es esencial en la fe. El peligro de ser desconocido, identificado con el determinismo de las causas segundas, Dios lo ha querido, *puesto que ha querido morir en la Cruz*. El escándalo del dolor y de la muerte de Dios no es más que el ejemplo privilegiado de otro escándalo, el del dolor terrestre: este dolor puede justificar también, en apariencia, la certeza de que la vida «no tiene sentido», que no es lo que *parece* ser, y que no hay ningún poder activo trascendente al universo.

Dios no sólo está oculto en el escándalo del dolor y de la muerte de su Hijo; no sólo se halla velado en la paradoja del sufrimiento de los inocentes; a los ojos del espíritu, lo está también en la cándida pobreza de los testimonios evangélicos; está oculto en esos textos «ingenuos», que ofrecen de antemano su cuello de víctima a la crítica implacable de los espíritus modernos. No porque estos textos sean falsos y débiles (la crítica actual les es infinitamente más favorable), sino porque dan testimonio de *un hecho inaudito*, la presencia de la Palabra divina sobre la tierra.

El escándalo es, pues, la *Encarnación:* y lo es actualmente como

lo fué a los ojos de los judíos, como lo fué a los ojos de los paganos. Pero este escándalo es inevitable, pues Dios no se habría realmente encarnado, si no hubiera revestido el «determinismo» de las causas segundas y, con él, el peligro de quedar velado en ellas, confundido con ellas.

Dios está «crucificado» en su carne, en la Cruz; lo está asimismo en los testimonios evangélicos, pues de un texto el hombre ha hecho siempre lo que ha querido. La Pasión y la Encarnación son un escándalo para el corazón; la Crucifixión de la Palabra de Dios en el testimonio evangélico es un escándalo para el espíritu. Pero este doble «escándalo» ha sido querido por Dios. El que estudia el *hecho* cristiano no puede menos de saberlo. Sabe, pues, que el verdadero nombre de este «escándalo» es el de «paradoja», la paradoja del amor; sabe también que Dios se revela *necesariamente,* por haber elegido encarnarse, en una *penumbra* que le vela y le revela.

4. La penumbra de la fe.

Con el término «penumbra» desembocamos en un tema bíblico esencial. La columna de nube en el desierto, la «gloria» que rodea la presencia de Dios en el Sancta Sanctorum, la «tienda luminosa» que envuelve a Jesús transfigurado en el Tabor, son otras tantas manifestaciones de esa nube luminosa que constituye para el hombre el único medio de ver a Dios sin morir.

La humanidad de Dios, en Jesús, es también «nube luminosa»: el Verbo ha clavado su tienda entre nosotros, dice el Prólogo de San Juan; esta humanidad es la penumbra que vela y revela la realidad misma de lo divino, y por ello San Juan repite sin cesar que esa humanidad es «gloriosa». El evangelio de San Juan está basado en esta idea: la «hora de Cristo» es *la del Calvario*: en el instante en que la nube luminosa se convierte aparentemente en

tiniebla total, es cuando entra en *la Gloria*. El tema de la noche y el de la gloria van de la mano en San Juan: en la víspera de la Pasión, dice Jesús: «Es la hora del poder de las tinieblas»; pero añade también: «*Ahora* el Hijo de Dios es *glorificado*», pues la «hora de las tinieblas» constituye el paso hacia la gloria de la resurrección.

* * *

Si Jesús, Dios encarnado, es la nube luminosa que oculta a Dios y le revela, la Iglesia, que es la continuación de Cristo, que es Cristo comunicado en el Espíritu, es también una *penumbra divina*: el signo que «eleva» en medio de las naciones, su perennidad, sobre todo su santidad, su doctrina inmutable, este signo puede ser contradicho. Como Jesucristo, la Iglesia es un *signo* de contradicción: está a la vez llena de la humanidad de su Esposo y, aparentemente, es una sociedad como las otras. Formada por pecadores que tienen *todos* necesidad de ser redimidos [3], puede, en el plano de su vida [4], dar pie a críticas; puede errar en algunos de sus miembros.

Los escándalos de la historia de la Iglesia, que Sartre, Cocteau, Maulnier, han utilizado en sus obras recientes, no se pueden negar; son la consecuencia del hecho de que los tesoros de la divinidad estén contenidos «en vasos frágiles». Pero, aun en el caso de que la Iglesia terrestre fuera *por completo* santa, visiblemente, como lo era Jesús, no dejaría por ello de ser un signo de

---

[3] La Virgen quedó exenta de la mancha original «*ex praevisis meritis Christi*»; pero su santidad no es sino una radiación de la de Cristo; si no fué «rescatada» en sentido estricto, fué «preservada» por los méritos de Cristo.

[4] Pero no en el plano de las «estructuras», que son sobrenaturales.

contradicción: ¿no lo han sido los santos, después de Jesús y con Jesús? Cuando la inteligencia, *así iluminada sobre las condiciones inevitables de la revelación cristiana,* aborda el examen de las pruebas, no se mostrará ya rebelde, a priori, a las oscuridades inherentes al testimonio evangélico. El mismo problema que le planteaba el dolor en el mundo reaparece en las oscuridades del texto inspirado y en las tinieblas aparentes de la historia de la Iglesia. Si se negase a tener en cuenta estas oscuridades del testimonio religioso, cometería el mismo error que si pretendiera construir una concepción del mundo que silenciara la paradoja del sufrimiento y de la muerte.

El espíritu moderno, a la vez «científico y místico», se halla bien preparado para abordar la fe desde este ángulo. Lo que se le pide a la inteligencia es que, ante la fe, *integre* sus hechos, el claroscuro, en una visión completa del universo. No sería razonable no hacerlo así.

La inteligencia se inclinará sobre el dolor humano, sobre el hecho de la santidad; se preguntará si la hipótesis de una intervención transcendente no explicará el *conjunto* del destino humano mejor que otra cualquiera que elimine esta posibilidad. Y no podrá dejar de ver que en un caso elimina toda una parte de la experiencia, mientras que en el otro reincorpora al hombre en su unidad.

Por esto, la inteligencia debe admitir que ciertas verdades la sobrepasan; tiene que reconocer que lo esencial de la verdad no es una evidencia matemática de la que sería ella juez único; ha de aceptar el poner entre las manos de Dios el cuidado de guiarla. A quien rinde sus armas es a esta «presencia» de que habla Malègue, esta presencia de Dios en el mundo, en la Palabra, en el corazón de los que aman, en el alma de los que sufren, en la vida de los santos. Los misterios en sí mismos siguen siéndole

impenetrables; pero cree en ellos, *porque se abandona y confía a Aquel que se los revela.*

Este *surrender of reason* no alcanza más que a las verdades que la sobrepasan; nada le quita a la razón de su legítima autonomía en el campo que le pertenece. Sólo cuando la razón ha visto que es razonable tomar en serio la hipótesis cristiana, que es incluso más razonable que negarla, es cuando *puede* dejar a la «buena voluntad» el cuidado de abrir las profundidades del ser a la presencia divina. Cuando se ha realizado esta aquiescencia de fe, la inteligencia queda esclarecida, iluminada desde el interior, por una luz nueva; apresa, realmente, la verdad del testimonio divino. Podrá incluso entrar en la inteligencia de los misterios, podrá acceder al *intellectus fidei.*

Así pues, la fe no es ni racionalismo ni adhesión ciega. Hay en el *hecho* cristiano suficientes claridades para justificar la adhesión del espíritu; no hay claridad suficiente (en el sentido de verdades evidentes) para hacer de la fe la conclusión de un razonamiento puramente humano. *La fe es razonable.*

IV. SINTESIS DE LOS TRES ASPECTOS DE LA FE

Libre, razonable, sobrenatural, tal es la adhesión de la fe. Me he visto obligado a tratar separadamente cada uno de estos aspectos. Importa recordar que estos tres aspectos deben sostenerse, implicarse mutuamente. La novela de Malègue lo ha demostrado.

Como se trata de tres polos de los que, a primera vista, uno excluye al otro, pues su unidad es un misterio que en parte nos escapa, es siempre grande el peligro de *aislar* uno de estos elementos. O bien se insiste sobre la sobrenaturalidad de la fe: se dirá entonces que es una gracia que «cae» del cielo sobre unos, pero no sobre otros, y que, en ese caso, no se es responsable ni

de tener fe ni de no tenerla [5]; o bien se hará hincapié en su aspecto razonable: en ese caso, caemos en el racionalismo de la *Aufklärung* (que ha repercutido sobre ciertos teólogos) o en los excesos de una apologética que desarrolla de tal manera la «credibilidad natural» que no se ve ya con claridad el lugar de la sobrenaturalidad en la fe [6]; o bien nos fijaremos principalmente en la libertad de la fe: entonces caemos en el pragmatismo o el fideísmo, facetas diversas de un mismo error, el abuso de lo *irracional* [7].

Los tres aspectos del acto de fe son, por el contrario, *complementarios:* el llamamiento de Dios, que alcanza las profundidades del ser, solicita su libertad; al mismo tiempo, la inteligencia, puesta su atención en la penumbra de la acción divina en el mundo, ve que es razonable prestar su aquiescencia. Todo esto se realiza en un solo ímpetu (no digo en un solo «acto»), en un dinamismo único del ser total, de la persona.

* * *

Como quiera que la fe es adhesión, no a un sistema, sino a una persona, puede ayudarnos también aquí la imagen del amor. El amor se ofrece al hombre; lo llama provocando en él un trastrocamiento de todo su ser; el hombre sabe que a este amor así

---

[5] Es una actitud frecuente de los incrédulos ante la fe de los fieles. Cf. por ejemplo, Duhamel.

[6] Todo esto en R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi,* tantas veces citado. En ese libro se podrá ver la variedad de los sistemas.

[7] Lo irracional fascina a los contemporáneos. La adhesión de una persona a otra (jefe de Estado, militante, etc.) se considera frecuentemente como algo «irracional»; es lo que se llama «las pseudomísticas contemporáneas»; nazismo, fascismo, marxismo, etc., son un ejemplo de ello.

ofrecido puede decir que no; sabe que puede reducirlo a una manifestación cualquiera de azar; pero, al mismo tiempo, sabe también que, al obrar así, se cierra a lo que la experiencia amorosa tiene de *original* e incomunicable. La inteligencia del hombre, solicitada a responder al amor, ve hasta qué extremo se empobrecería si obligara a la voluntad a rechazar el llamamiento. En el momento en que el hombre entero, inteligencia, corazón y libertad, se abre al amor, y sólo entonces, aparece la verdadera libertad, y queda colmado el espíritu y el alma experimenta esta visita que no es una ilusión, puesto que se siente «recreada» y como una «nueva criatura», en la santidad y la verdad de lo que da y recibe.

Ya el amor humano es misterioso a los ojos de la razón razonadora. *A fortiori* lo es la adhesión de la fe, y por doble motivo: es misteriosa, como lo es todo amor, pero aquí con título exclusivo y único, pues el amor que nos llama es un amor *transcendente*, sobrenatural; y lo es, asimismo, porque la complejidad de nuestros pecados nos hace difícil la visión de los «signos sagrados» [8]. Hay en todo hombre una parte de sí mismo que tiene interés en no ver que la penumbra de la fe está rebosante de signos divinos, que son llamamientos irrevocables a la libertad auténtica. Frente a la fe, se necesita disponibilidad; pero se necesita también una *conversión* de todo el ser.

Recordadas estas puntualizaciones, se vislumbra que si la fe es respuesta *amorosa* de toda la persona, inteligencia y libertad, a la vocación sobrenatural, es por ello mismo un acto complejo en que el ser, el obrar y el pensar comulgan en la unidad, una unidad que los sobrepasa reincorporando y restituyendo cada uno a su

---

[8] Lo hemos visto en la novela de Malègue. J. MOUROUX, *Je crois en toi*, París, 1949, insiste sobre el obstáculo del pecado.

orden legítimo. Blondel, a quien ya he citado, muestra en toda su obra cómo el ser, la acción y el pensamiento forman parte de una dialéctica *ascendente* que desemboca en una opción, ante el Unico necesario, gratuito, inaccesible, pero cuya posibilidad misma debe ser aceptada por la razón para dar un sentido al hombre integral. El objeto de la serie de volúmenes que forman esta obra no es el estudio de los testigos únicamente filósofos [9]; en otra de mis obras [10] he estudiado el pensamiento soberano del filósofo de Aix-en-Provence: no le tildarán de fideísmo o de pragmatismo más que aquellos que ignoren el abecé. Puedo añadir que el mundo blondeliano ha estado constantemente presente en mi pensamiento a lo largo de la elaboración de este volumen.

V. ITINERARIO DE LA VIDA DE FE

Después de estos párrafos un tanto abstractos, podemos ya esbozar a grandes rasgos, inspirándonos en Malègue, la evolución habitual de estos tres aspectos de la fe en una vida humana.

1. Infancia

El niño cristiano, si vive en una familia normal, comienza por desplegar su fe en un clima de transparencia mística. Vive espontáneamente en lo sobrenatural. Cierto que no distingue claramente (pues no se le ayuda lo suficiente a hacerlo así) lo sobrenatural auténtico de lo maravilloso. Quien puede lo más, puede

---

[9] He estudiado a Sartre, porque, con sus novelas y sus obras de teatro, llega al gran público literario.

[10] En la obra ya citada, *Au seuil du christianisme, Cahiers* de *Lumen vitae*, n.° 4, París-Bruselas, 1952, pp. 97-153.

lo menos: con bastante confusión, mezclará las historias de hadas con las historias piadosas. Pero, con una formación correcta, distinguirá perfectamente entre lo maravilloso, que *sabe* en su interior que no es verdad [11], sino un juego, y el mundo religioso que entrevé, tanto en el silencio sagrado de las iglesias como en el amor de sus padres. Espontáneamente, los bosques, las estrellas le aparecen como Palabra de Dios, revelación de una «alta potencia solitaria».

El niño consiente con todo su ser en esta presencia de lo sobrenatural. Su libertad se abandona sin dificultad al mundo invisible (incluso si, por otra parte, recalcitra ante los mandamientos de Dios). Sólo que esta libertad todavía no ha sido *probada;* y no puede serlo, pues el niño depende demasiado, por su mismo ser, de los otros. El consentimiento con los «otros» se confunde demasiado en el niño con las necesidades muy utilitarias de su propia vida.

2. La encrucijada en la época de la adolescencia

La adolescencia es la prueba necesaria en toda vida humana. Al cobrar conciencia de su mundo interior, el adolescente quiere ensayar sus fuerzas; reclama que se le deje correr, respirar al sol: quiere *saber,* quiere *elegir;* en una palabra, quiere ser «alguien».

Y con una presunción muy juvenil, y harto ingenua en el fondo, abordará el problema religioso. Sabiendo por experiencias más dolorosas lo que cuesta la obediencia a la palabra de Dios, sabe ya que puede decir no. Tan tentado se siente de decir no a Dios como a sus padres, cuyos límites descubre entonces. Es grande el peligro de reducir los valores religiosos a esos otros

---

[11] Chesterton ha puesto muy bien de manifiesto este rasgo de la infancia en su autobiografía, *L'homme à la clef d'or,* París-Bruselas, 1948.

valores, familiares, escolares, sociales, cuya faceta relativa ve entonces el adolescente.

Cierto que permanece piadoso; pero no existe ya aquella especie de transparencia espontánea; experimenta para con la fe una forma muy sutil de desinterés. Quiere seguir en contacto con Dios, pero exige que se le permita «respirar»; reclama el vagar necesario para examinar por sí mismo la religión; y con harta facilidad se convence de que está en condiciones de resolver, él solo, los problemas que comienzan a planteársele. ¡Es tan espirituosa la embriaguez del espíritu!

Este enfrentamiento de la libertad, de la inteligencia adolescente y de la fe «receptiva» de la infancia es legítimo y *necesario*. ¿Cómo maravillarse de que no se haga sin crisis? Una muda es siempre dolorosa. Jesús no dijo que «permaneciéramos» niños, sino que fuéramos «semejantes a niños», que «nos hiciéramos otra vez niños». Sabe muy bien que el adolescente, enfrentado, casi solo, con el problema inmenso de su *vocación* personal, tanto en el plano humano como en el religioso, no puede menos de tropezar. Bien claro lo muestra la historia de Méridier.

* * *

El peligro de la caída ocasiona con frecuencia una intervención más explícita de Dios. La gracia sale entonces del anonimato de las causas segundas; algo así como en el Tabor, Cristo se revela a quien le busca aún con todo el ardor de su alma (¿qué son los pecados de los adolescentes al lado de los de los adultos, en comparación con los crímenes de los corsarios de la historia?).

Todo joven fervoroso se encontrará, al menos una vez, sobre el Tabor; llamado por Jesús, oirá la voz del Señor de la gloria. La adolescencia es la época de los llamamientos místicos, pues es el tiempo del heroísmo y de la santidad.

El diálogo que se establece entonces entre el ser joven y Cristo permanece secreto de las almas. El llamamiento versará a veces, con frecuencia incluso, sobre una vocación religiosa o sacerdotal. Tal fué el caso de Méridier. Es normal que todo joven y toda joven piadosos se planteen en el umbral de su vida, y con toda seriedad, el problema de la vocación, de una separación total de la vida de este mundo. Todo ser hace un trecho de camino con Jesús, por el camino de Emaús, y su corazón está entonces ardoroso, durante estos instantes en que el Señor «desvela el sentido de las Escrituras». Si este problema así planteado en la aurora de la vida no corresponde necesariamente a un llamamiento preciso de Dios, al menos el hecho de plantearlo revela el impulso hacia el don total que caracteriza normalmente «la primavera de la naturaleza y la primavera de la gracia». Temo que, desgraciadamente, con demasiada frecuencia en nuestros días, la adolescencia elimine muy de prisa la posibilidad de un llamamiento, por falta de perseverancia.

Pero, además de este llamamiento preciso, hay una vocación cristiana universal, integral, profunda, a la que es llamado todo cristiano. Ya quede uno en el mundo, ya lo abandone (y es ésta una opción relativa a los *estados* de vida), en uno u otro caso, resuena el mismo llamamiento a la santidad total, pues es el llamamiento cristiano: «Sed perfectos como vuestro Padre celestial», dijo Jesucristo. Hay medianías en el estado religioso y santos en el estado de vida «mundana».

La verdadera bifurcación de la adolescencia, yo la simbolizaría más bien en la imagen de esa montaña abrupta en cuya cima se alza el castillo interior donde habita el Esposo divino, que debe vivificar y recrear nuestro ser. Existen dos caminos para ascender a la montaña: el atajo, el sendero de cabra que trepa de un tirón, en línea recta, y el camino carretero que va subiendo poco a poco y con numerosas vueltas y zigzags hacia la cumbre. Los

que no se dan por entero, sino que se rehusan a medias en aquellas materias que no son de estricto precepto, toman por el camino carretero. Aquellos que lo dan todo de una vez, como lo harán todos en la hora de la muerte, éstos, digo, toman el sendero de cabra. Quieren vivir constantemente en el amor *perfecto* de Dios, mientras que los otros navegan largo tiempo por las aguas del amor imperfecto, mezclado de temor y de concupiscencia.

El camino carretero se cruza en varios pasajes con el sendero de cabra: son los minutos en que la vida de todo cristiano está animada de un amor propiamente sobrenatural, perfecto, de Dios: si estos cristianos pudiesen permanecer en este nivel de vida, si, en el primer cruce del camino carretero y el sendero de cabra, abandonasen los cómodos zigzags para trepar rectos por el atajo, serían santos en sentido estricto. La mayoría no lo hace así. Se salvan porque, a pesar de todo, el camino de la vida sube y asciende, aunque sea lentamente y ocultando a las miradas a qué alturas vertiginosas lleva.

Sería normal que el adolescente eligiese el atajo; y, de hecho, más de una vez se siente violentamente tentado a hacerlo así. Por desgracia, hay otros atajos que trepan también a otras montañas, comenzando por la montaña de sí mismo. El joven se lanzará a la conquista de sí mismo, con entusiasmo; no consiste el error del joven en tener entusiasmo y fogosidad y en tomar por el sendero empinado, sino en creer demasiado a la ligera que todos los senderos tienen igual valor *con tal que sean senderos de cabra por los que no transita el «burgués»*; se imagina con demasiada facilidad que llegará a su fin, por sí mismo, *con tal que ese fin sea peligroso*. Y ese objetivo es a la vez él mismo y Dios, el amor del mundo y el amor de la belleza, el amor del amor y el amor del Señor. El adolescente quiere probar sus fuerzas. Dios le deja hacer.

Y sin embargo, entre los que no han elegido el estado de vida religiosa, hay santos que trepan por el sendero empinado a diario:

son las clases medias de la santidad, de que es admirable ejemplo la familia de Méridier. Lo que pasa es que este sendero ¡tiene un aspecto tan burgués, tan modesto, tan humilde, frente a los grandes llamamientos (vagos) de la vida, de la carrera, del amor...! Igual que Augustin Méridier, que «minimizó» el llamamiento de sus diez y seis años, muchos jóvenes se lanzan por un inmenso rodeo para llegar a Dios, pues se hallan persuadidos de su invulnerabilidad personal: lo que ha acontecido a otros no les acontecerá a ellos...

Este negarse a medias a Dios, o por mejor decir, esta presunción de elegir por sí mismo el camino para llegar a él, disminuye en la misma medida el frescor del acto de fe. La fe no desaparece, pero queda como *cubierta de malezas,* como ahogada entre los proyectos, las audacias, los entusiasmos y, sobre todo, el inmenso zumbido de la búsqueda (aun legítima) de sí mismo... La libertad y la sobrenaturalidad de la fe se esfuman y empañan; en cuanto a la razón, con frecuencia se desarrolla desmesuradamente en un sentido profano, permaneciendo incluso infantil desde el punto de vista religioso; o bien se pierde enredada en las mallas de su propia prudencia ante el problema religioso...

3. El camino agreste

Dios no abandona al adolescente que ha querido probar sus fuerzas. Pero el camino elegido por el joven tendrá innumerables rodeos; el amor, el dolor, el testimonio de los santos, la proximidad de la muerte acarrearán poco a poco el desprendimiento necesario para un acto de fe auténtico y pleno. Con frecuencia será preciso proceder por efracción: poco a poco se habrán ido depositando en el fondo del alma fuerzas de reserva: ahí es donde puede obrar Dios, pues el hombre se halla tan ocupado en su «epidermis», está tan atrafagado por las «realidades» de la vida,

está tan frecuentemente «fuera, ausente», que la morada secreta de su alma permanece vacía, disponible. Con la ayuda de las circunstancias de la vida, Dios introduce en esa morada energías espirituales que, con ocasión de un choque poderoso, enfermedad, peligro de muerte, amor, se dispararán y aparecerán como un nuevo e insoslayable llamamiento al don decisivo e irrevocable.

Cerca de la cima de la montaña, los dos caminos se unen, el atajo y la carretera, o, mejor, no hay ya más que una sola ruta, la única que llega a las cimas, el sendero de cabra. Más aún; cerca del final, *no hay ya huellas de sendero,* no hay camino trillado; como en la cima de los Alpes, *se necesita guía.* En el gran paso de la muerte, no hay al principio más que un sendero de cabra, después no hay en absoluto sendero: es preciso entonces confiarse, en pensamiento, acción y *ser,* al guía divino, a esa presencia activa desde el principio, huída, temida, adivinada, a la que terminamos por rendirnos... Todos los hombres, al abandonarse a Dios, en los umbrales de la muerte, harán un acto libre (a veces, el único acto verdaderamente libre de toda su vida), y este acto libre será un acto de fe. *In manus tuas, Domine, commendo spiritum meum,* en tus manos, Señor, pongo mi espíritu...

«Cuando eras joven, te ceñías tú mismo e ibas adonde querías; pero, cuando seas viejo, Otro te ceñirá y te llevará adonde tú no querías ir»: estas palabras de Cristo a San Pedro perfilan el itinerario de Augustin Méridier y describen el itinerario de todo hombre en camino hacia la fe total.

VI. Testimonios vividos

Se dirá que describo el itinerario *a priori* del viaje de la fe en una vida de hombre. Creo no haber descrito más que el diálogo (a veces, la disputa) de la razón, de la libertad y de la gracia en la vida humana. Todo sacerdote, todo apóstol seglar ha encontrado

estos casos de conversión en los que se revela claramente uno u otro de los tres aspectos de la fe. Los tres hilos de esta madeja irrompible están siempre presentes, pero aparece uno u otro con mayor nitidez. Podría contar a este propósito muchas «historias verdaderas»; me han interesado siempre infinitamente más que las de los libros. Se recordará que comencé contando la historia de los golfillos de los suburbios de París; por ello, nadie se extrañará que termine con imágenes semejantes.

Me acuerdo de un joven de diez y seis años, enfangado, hacía tiempo, en un pantano moral; despertado por azar (lo que sucede casi siempre) a las realidades de la carne, vivía en una completa soledad moral. Pero creía, vivía su fe, comulgaba todos los días. Cuando se le ofreció ocasión de confesar su situación, lo hizo con una admirable sencillez. Su vida anterior, a pesar de sus debilidades, no había podido alterar en él la necesidad de limpieza interior: al revés del pequeño Miles, que representaba la comedia de la bondad, este joven era sincero consigo mismo, generoso: su libertad ante la fe había permanecido intacta.

Cierto que más tarde, después de haber «crecido», comenzó a dudar de sus creencias: descubrió el mundo y quedó hastiado de él: hipocresía de la sociedad, fariseísmo de ciertas familias cristianas, sufrimiento de los inocentes; sintió en sí mismo, en su interior, fuerzas que le empujaban a decir no.

Este resentimiento y el orgullo se aliaron entonces para derribarle: queriendo o todo o nada, no sabiendo alcanzar la pureza total del cuerpo y del espíritu, vino a experimentar irritación ante los sacramentos, de los que sabía que no podía prescindir, pero que humillaban su nostalgia de curarse solo. Quería probar sus fuerzas. Pretendió llegar a Dios sin la Iglesia.

En estas medias tintas de una vida religiosa con bastantes intermitencias, nunca formuló una *negativa neta* a la gracia; pero iba difiriendo de día en día recurrir a ella. Sin embargo, de tarde en

tarde, se sumergía en las aguas del sacramento de la penitencia, se nutría de la Eucaristía. Pero volvieron las debilidades y flaquezas, más fuertes todavía, con el sentimiento de una culpabilidad vaga y de una inevitable fatalidad. A pesar de todo, persistió en pedir perdón, cada vez, incluso maquinalmente.

Esta fidelidad a lo esencial era lo que iba a salvarle: sabiéndose oscuramente pecador, confesando en su interior la necesidad de un socorro sobrenatural, mantenía en sí las disposiciones esenciales de la fe. Pero estaban como adormecidas y veladas: su libertad, de la que dudaba, en materia moral, su razón, que no veía ya con claridad la verdad cristiana, paralizaban el desarrollo de una fe viva.

Pasaba el tiempo. Transcurrieron muchos años durante los cuales se dejó ir en medio de la soledad y de la desesperación. Pero el joven no estaba solo. Incluso cuando nos creemos atados a nuestras faltas, hasta cuando nos imaginamos que nuestro corazón se identifica con ese «nudo de víboras» que lo ahoga, la gracia de Dios trabaja sin interrupción por desatarnos. Dios obra en lo profundo; va minando pacientemente y realizando un trabajo de zapa en las tierras hondas de nuestro yo. Poco a poco nos desprende de nuestras faltas más tenaces; nos hace lanzar un grito hacia él. La historia que cuento constituye un testimonio de esta verdad deslumbradora. El que había recibido sus primeras confidencias lo había confiado por completo, *lo había abandonado a las manos de Dios*. Nunca intentó provocar confesiones. Una doble serie de circunstancias aparentemente banales hizo aparecer un día, bruscamente, cuando ni él mismo ni el sacerdote lo esperaban, la realidad de este trabajo divino en las aguas profundas del alma.

El joven descubre un día que, a fuerza de vivir entre dos aguas, comenzaba a perder la fe; sin saber exactamente cómo ni por qué, se puso a rezar con más frecuencia. Sintió la necesidad de hacer algo. Fué a franquearse *totalmente* con un sacerdote, con

una confianza y una sencillez desembarazadas por fin de las parálisis y coqueterías de la primera adolescencia. No sé lo que le dijo el sacerdote con quien se asesoró; pero me inclino a creer que Jesús habló por su boca, pues se le dijeron, me ha contado el joven, palabras que hicieron saltar las murallas de la desconfianza, esas murallas que él creía tan espesas y tan infranqueables. El joven se avino a que se le explicase la verdadera faz de la moral cristiana; volvió a rezar, a confesar con regularidad, a comulgar. Su razón, iluminada, puso en paz sus sentidos; su libertad, confortada por la gracia, en el seno de la confesión sacramental, le fué devuelta, diríase que completamente nueva; a Dios, lo sentía a la vez inmensamente lejos e increíblemente cerca: tuvo menos miedo de él. Y al mismo tiempo que revivía su fe, sintió que volvía otra vez el tejido de su vida a estar entre sus manos, pero reparado misteriosamente por una mano invisible. Se sintió en un punto crucial de su vida: al propio tiempo que medía la gravedad de su situación, se sintió secretamente aliviado, aligerado, sostenido, llevado; respiraba. Otra vez volvió a esperar en Dios, pero también en sí mismo. Aceptó el «amarse a sí mismo sencillamente, como a cualquier otro miembro doliente de Jesucristo»; esta expresión admirable de Bernanos, el joven la vivió sin saberlo.

Lo que extraña es la subitaneidad del cambio interior operado. Verdaderamente, «uno había sembrado y otro recogido»: el sembrador era Dios, quien, por medio de su gracia, había trabajado sin interrupción esta alma y preparado esta mies inesperada. Pero en medio de las tinieblas en que vivía el joven, nunca había rechazado positivamente la gracia; cuando sintió que había llegado el momento crucial, dijo sí a la corriente del río divino; rehusó discutir demasiado, construir teorías: se dejó iluminar, simplemente, sin orgullo, y también sin sentimentalismo.

Esta historia, es cierto, no ha terminado todavía: la lucha es aún dura; lo es incluso más que nunca. Pero los golpes que recibe el joven no hieren ya tan brutalmente. El alma está cambiada, recreada. Ha reaparecido la alegría. Este testimonio, que he querido contar con todo detalle, porque me parece ejemplar, ilustra bien la prueba de una vida de fe en el alma de un joven: a condición de *no matar ninguno de los órganos esenciales de la fe,* la razón, la libertad y la gracia, *la luz divina continúa iluminando en secreto.* En medio de sus tinieblas, este joven conservó la visión de Dios, salvaguardó su conciencia de ser pecador, alimentó, de manera pobre, sin duda, pero real, su deseo de Dios: volvió la claridad y con ella la libertad y la alegría. Se reencontró a sí mismo, recreado.

Pienso también en aquella joven, rota, deshecha por un fracaso amoroso; a punto de huir de Dios, de rebelarse, un sacerdote le aconsejó que se confesase. Después de tres días de rabia, de negativa, de odio hacia aquel que le había intimado, en nombre del Señor, la necesidad de tajar el nudo gordiano, volvió y confesó sus faltas, no solamente las superficiales, sino también esa falta más profunda, por la que, con tanta frecuencia, rehusamos perdonar a Dios «habernos hecho lo que somos».

Otro joven, tras de una infancia nutrida de fe jansenista, perdió sus creencias; una admirable rectitud moral mantenida a pesar de todo, un mínimo de actos religiosos practicados con lealtad, le valieron un día reencontrar la luz, gracias a un golpe brusco de la gracia divina. Este muchacho «no había olvidado en medio de las tinieblas lo que había visto cuando estaba en la luz»: este dicho admirable, que tantas veces cita Du Bos, lo había puesto el joven espontáneamente en práctica.

Otro joven había también perdido su fe al contacto de las disciplinas científicas, al propio tiempo que por su orgullo de

saberse solo en un mundo de nada. Un día resonó en él un llamamiento; sintió que Dios quería algo de él. Pero sus objeciones sobre «el sinsentido de la vida» permanecían en pie. Con una absoluta docilidad, aceptó arrodillarse, rezar; dejó de lado momentáneamente sus objeciones, para profundizar sólo en su alma y en su buena voluntad. *Así mejoraba el «coeficiente del observador»*. En el plano moral, renunció a faltas cuyo carácter culpable no veía, humanamente; lo hizo *únicamente* porque se le había dicho que Dios las reprobaba. El día en que se confesó, después de haber cortado el nudo gordiano, le inundó la luz y, rápidamente, cayeron todas sus objeciones. Esta historia pone bien en claro el papel de la gracia que llama, el de la buena voluntad que responde y el de la inteligencia que encuentra la luz en la adhesión misma de la fe.

VII. LA PENUMBRA DE LA IGLESIA Y DE JESUCRISTO

La conclusión de este libro es que el lazo que anuda indisolublemente la libertad, la razonabilidad y la sobrenaturalidad del acto de fe es el Verbo encarnado, Jesucristo. El volumen precedente desemboca en el Cristo de la resurrección; éste, sin excluir aquel final, toma el misterio en su origen: encuentra su unidad en la *Encarnación*, de la que la muerte y el sufrimiento son sólo consecuencia.

Es Jesús a quien hay que anunciar; es el testimonio del Evangelio el que se debe proclamar, tal cual es. Hay que abordar el problema de la fe por arriba, por Cristo: en él se ven la sobrenaturalidad de Dios, la libertad del hombre y el carácter razonable de la inteligencia más alta que jamás existió. Las últimas obras aparecidas insisten todas sobre este hecho de que la fe es «con-

sentimiento» con Jesucristo, don de sí a su divina persona, libremente, en la gracia [12].

Al propio tiempo, las dificultades que se oponen a la Iglesia se sitúan a su luz auténtica, ya que la Iglesia no es más que la prolongación del misterio de la Encarnación. También la Iglesia es «penumbra divina», nube luminosa, señal de contradicción.

* * *

Quisiera terminar con unas líneas muy sencillas, pero que expresan, creo, lo esencial.

El diálogo de la fe se entabla entre Dios y el hombre.

El hombre debe reconocer que es un ser *engendrado,* pues, de lo contrario, se obstruye el acceso a lo *sobrenatural.* Que se acuerde de Sartre. El hombre ha de salir del infierno mundano: tiene que confesar su egoísmo, reconocerse mentiroso; debe *confesar que es pecador.* Acordémonos de James. Y el hombre debe, al mismo tiempo, respetar *su razón* y no hacer de ella un ídolo: ha de reconocer su necesidad de un *suplemento de luz.* Basta recordar a Martin du Gard. El hombre debe ser *fiel a la gracia,* que continuamente le persigue: tiene que confesarse a sí mismo que solamente la fe creará en él la unidad. Acordémonos de Malègue.

Paternidad de Dios, *salud* de Dios, *luz* de Dios, *gracia* de Dios, estas cuatro riquezas puede decubrirlas el hombre si realiza esa cuádruple confesión. Estas cuatro riquezas se hallan en la persona de *Jesucristo,* de quien la *Iglesia* da testimonio, libremente, razonablemente, sobrenaturalmente.

La fe es *razonable* porque, en la Iglesia, encuentra el espíritu

---

[12] Cf. *Les chrétiens ont-ils encore la foi?, Revue Nouvelle,* 15 de febrero, 1950, pp. 118-121.

al mismo tiempo esas *oscuridades inevitables* y esas *claridades suficientes* que confieren un sentido al drama del hombre en su integridad. Al creer en el testimonio de la Iglesia, *la inteligencia descubre la clave de su propio misterio,* la solución de sus propias penumbras.

La fe es *libre* porque, en la Iglesia, se le ofrece al hombre todo entero el *amor de Dios;* y el amor reclama la respuesta *libre* del amor.

La fe es *sobrenatural* porque, en la Iglesia, nos *solicita* y nos *ilumina* la *gracia* divina. *El hecho externo* de la *santidad* de la Iglesia es «el signo elevado en medio de las naciones», «el testigo de Dios para nosotros» [13].

* * *

La Iglesia es Cristo comunicado en el Espíritu. En último análisis, lo que hay que ver en la fe es el Verbo encarnado.

La fe es libre, razonable, sobrenatural, porque no se refiere, *en primer lugar,* a una *doctrina* impersonal, o a un *código* de moral, sino a una *Persona* que nos llama, nos enseña y nos ama.

La fe es *razonable,* porque *Jesús* es *Verdad;* la fe es *libre,* porque Jesús es el *Amor encarnado;* la fe es sobrenatural, porque *Jesús* es *Dios* encarnado.

* * *

La fe cristiana es *una penumbra luminosa,* porque esta penumbra tiene también otro nombre, el de Dios, que nunca ha amado tanto a los hombres como el día que quiso revestir la condición humana, en Jesucristo.

---

[13] Esta es la doctrina del Cardenal Dechamps, aceptada en el Concilio Vaticano.

EPILOGO

¿Tanto tiempo como llevo con vosotros, le respondió Jesús, y todavia no me conoces, Felipe? El que me ha visto, ha visto al Padre. ¿No crees que estoy en el Padre y que el Padre está en mí? Todo lo que pidiereis en mi nombre, lo haré, a fin de que el Padre sea glorificado en el Hijo.

Evangelio de San JUAN.

Y ahora, lector, deja este libro, pues es obra humana, balbuceo, penumbra.

Si eres creyente, arrodíllate; haz el signo que inscribe a Jesucristo en tu carne y en tu alma, la Cruz del Salvador. El Padre, que ve en lo secreto, te escuchará. Escucha la Palabra: no hay más que una, Jesucristo. No eres tú el que pide, sino el Espíritu Santo, que suspirará en tu alma con gemidos inenarrables; dibujará en el santuario de tu ser la imagen viva de Jesús; te dará, por medio de Jesucristo, la fe en Dios Nuestro *Padre*.

No puedes crear en ti la fe. Esto sobrepasa tus fuerzas; y las mías; y las de los hombres hundidos en este extraño mundo presente, en este mundo cotidiano. Debes ejercitarte en hacer los gestos de la fe. Pero sólo como el aprendiz de nadador que aprende, en una silla, los movimientos de la natación. Esos gestos son necesarios, pues, llegado a las aguas profundas, se ahogará, si no ha aprendido los movimientos de la natación; pero esos gestos están desnudos de sentido, si el agua vivificante del río no viene nunca a sostenerlos. Debes ejercitarte sin interrupción en las disposiciones preparatorias de la fe; si no, llegada la gracia, no la reconocerás y te perderás en los meandros. Pero debes desear las aguas de la gracia, pues, solamente en ellas tendrán sentido los gestos que hubieres aprendido.

Jesús lo ha dicho: «*El que creyere en mí, ríos de agua viva brotarán de su seno, hasta la vida eterna*». Las aguas de la gracia fluyen continuamente por el mundo. Hace falta un maestro de natación para aprender. Si el maestro sostiene demasiado al novicio, éste nunca aprenderá a nadar; si no lo sostiene lo suficiente, se ahogará. El Espíritu Santo te sostiene en la fe, ni demasiado, ni demasiado poco. No demasiado, porque tú debes creer libremente y razonablemente y porque sin tu consentimiento la gracia no puede nada: un pequeño dique puede detener el océano; no demasiado poco, porque sólo en las aguas de la gracia tu razón y tu libertad encontrarán esa flexibilidad ligera que te capacita para nadar siempre adelante y para ser llevado por el oleaje, en un misterioso aligeramiento de ti mismo.

Si has hecho lo que dependía de ti, anhelarás las aguas: «*Todos los que tenéis sed, venid a las fuentes de agua viva y bebed, gratuitamente, de la fuente del Salvador*». Pero sólo el Espíritu hace brotar en ti las aguas eternas. En un diálogo de verdadero amor, Jesús te pide que digas sí a su gracia. Una vez abandonada tu alma entre sus manos de caridad inefable, déjale hacer. El divino arquitecto conoce el plano de la morada celeste que edifica en ti, al mismo tiempo que se disuelve la habitación carnal de tu cuerpo y de tu vida. Dios te dará el creer, si dices sí a su presencia de amor. Sabes lo que es el amor, incluso si no te crees amado de los hombres. Sabes que en la entrega de todo tu ser, brilla la luz que ilumina tu espíritu, la llama que reconforta tu libertad, la vida que apacigua tu deseo de juventud eterna. La gracia de la fe es Dios «joven y al mismo tiempo eterno». En ti. Todos los días.

Deja este libro, pues Pedro dijo un día: «*Señor, ¿a quién iremos? Vos solo tenéis palabras de vida eterna*».

* * *

Joven lector, es tiempo de que pases a «otro tú», más «íntimo a ti mismo que tú mismo». Tu cuerpo es el templo del Espíritu Santo. El Espíritu te habla, te sostiene, te santifica. El Espíritu te da a Jesucristo. Te reviste de Jesucristo, pues estás bautizado. Recibes en la Eucaristía el cuerpo y la sangre de Jesucristo, que salva tu juventud. Y bendice lo que eres, «la primavera de la naturaleza y la primavera de la gracia», pues Jesucristo es la única aventura. La aventura que contiene todas las otras.

Cristo no te pide que estés triste, miedoso, replegado. Mendiga de ti tu libertad. Dios es el mendigo que llama a todas las puertas. No hay sitio para él; está ocupado. ¿Por quién? *Por nosotros mismos.* No hagas como aquellos que dejan a Dios fuera, al frío y al viento, el único pan de los pobres cuando se les han cerrado todas las puertas, como en otro tiempo al rey Lear. Eres joven; tu corazón no está todavía «ocupado». Está vacante. Abre la puerta: «*Ved que estoy a la puerta y llamo; el que me abriere, yo entraré en él y tomaré el alimento con él*».

No puedes salvar tu fe fiándote de solas tus fuerzas. Te conviene reflexionar. Te conviene saber que la fe es certeza. Razonable. Es bueno que ensayes tu libertad. Debes saber que la fe es libre. Respuesta de amor. Y te conviene ofrecerte a los efluvios del amor que bañan el mundo. Debes saber que la fe es sobrenatural. Hace de ti una «nueva criatura».

Pero te es preciso saber que todas tus verdades, tus libertades, tus amores, son reflejo de una Verdad, de una Libertad, de un Amor eterno, el de Dios que te recrea «joven al mismo tiempo que eterno»:

Todos nuestros perfectos amores reducidos a un solo amor,
Como nuestros más bellos días reducidos a un bello día...

que cantó el poeta. Todo esto que ensayas, audazmente, imprudentemente, alegremente, toda esta carrera de tu ser por los senderos de la vida, todos tus amores perfectos, serán reducidos,

en la fe, a un Amor, «como tus días más bellos reducidos a un bello día...»

Los hermanos mayores que has escuchado en este libro te hablan en un lenguaje franco. Escúchalos. No te dicen que estés triste o pesimista, ni tampoco optimista o despreocupado. Te piden que seas *serio*. El privilegio de la juventud es el de unir la seriedad con la gracia. Que la «gracia seria» que baña la luminosa Toscana, que la luz ligera, perfumada de violetas, que ilumina la grave ciudad de Atenas, te llenen a ti también. Que en ti se mezclen aquella «gracia seria» y esta «luz ligera» con los resplandores dorados y cálidos que irradian de la ciudad de Jerusalén, la Jerusalén de la tierra y la del cielo, «que nos ha engendrado en la libertad de Cristo», pues es «nuestra Madre».

La fe es seria. Grave. De un fervor continuo. Pero mantiene en nosotros una misteriosa ligereza. Te sentirás como imponderable. Sólo que un poco más grave, más atento, más maravillado en los umbrales de la existencia. La fe te devolverá esa misteriosa gravedad del ser que se sabe lugarteniente de Dios sobre la tierra.

Aspiras a ser rey. No hay más reyes auténticos que los pacíficos: «*Rex pacificus hodie magnificatus est, cuius vultum desiderat universa terra; hoy ha sido magnificado el Rey pacífico, cuyo rostro es deseado por la tierra entera*». He aquí lo que canta la Iglesia en las Vísperas de Navidad. Eres rey, en Jesucristo; con él, reinarás sobre el mundo. Y, en él, llegarás a ser «el gran concentrador de los mundos», para ofrecerlos ante el trono del Padre.

Joven lector, deja este libro, pues Jesucristo ha dicho: «*Nadie ha visto al Padre, sino* **Yo**».

* * *

Cristianos de las iglesias disidentes, si el centro de este libro es Jesucristo, este centro nos une. Penumbra de la Cruz, penumbra

de las Escrituras, penumbra del dolor humano, estos tres claroscuros ¿no son nuestra común herencia del Señor? Que esa herencia nos una en la oración.

La unidad: de todas las causas caras al cristiano, ninguna más augusta, más esencial. Constituye el corazón del corazón y el alma del alma de toda vida cristiana. A ella he consagrado mi vida, como tantos otros. Al escribir este libro, he querido servir esa unidad.

Aparece una gran esperanza; una luz trémula se insinúa en el horizonte cristiano. Las potencias de este mundo pueden burlarse. No saben lo que hacen. El movimiento por la unidad cristiana aparecerá más importante a los ojos de los futuros historiadores que todo lo que nos hinche de orgullo, que todo lo que nos mata en estos días del siglo XX.

Hermanos ortodoxos, anglicanos, reformados, no diré ya más, «*pues es bueno guardar el secreto del Rey*». Una cosa tenemos que hacer, por encima de todo; lo que Pío XII autoriza y pide a todos los cristianos católicos romanos, rezar, *en la fe,* con todos nuestros hermanos separados, el PADRE NUESTRO.

* * *

Lector incrédulo, no sé lo que pensarás de este libro. Dividido entre el deseo de oír lealmente el testimonio de mis hermanos incrédulos y el deber de decir íntegramente la verdad total de Jesucristo, he mantenido este libro como suspendido entre el amor a los hombres, a todos los hombres, y el amor a la verdad, que es Jesucristo.

Nunca es un hombre el que convierte a otro hombre, sino solamente el Espíritu Santo, que desvela el rostro del Salvador. Quizá te escandaliza el testimonio de los cristianos: ¡Ojalá no encuentres tropiezo en el mío! ¡Ojalá, sobre todo, el Dios de la verdad te revele lo que buscas sin saberlo!

«Si la repulsa de Israel ha sido para el mundo la reconciliación, ¿qué será su reintegración, sino una resurrección de los muertos?», escribe San Pablo. Me atrevo a parafrasear este pasaje y decir a mis lectores incrédulos: «Si vuestra recusación de la verdad cristiana se honra con tal grandeza humana, ¿qué será para el mundo vuestra adhesión a la fe, sino «una resurrección de los muertos»? Esos valores humanos que tenéis cautivos entre las redes de vuestro ateísmo, todos vosotros, Sartre, Martin du Gard y demás, ¡cómo «resucitarían a los muertos» entre estos cristianos que se ahogan lentamente en su pobre fe, tan débil aparentemente ante vuestros triunfos y vuestras riquezas! Si trajeseis a Jesucristo esas riquezas humanas de que estáis tan abundantemente provistos, ¡cuánto más ricos no seríais todavía! ¡Y a cuántos pobres no podríais además enriquecer, que son legión entre los cristianos! ¡Si escuchaseis a Jesús!

Lector incrédulo, yo te pido que abras también El Libro. Es un espejo en el que Dios se refleja. Tu incredulidad es quizá una creencia que se ignora. Quizá estés cerca, aunque te creas lejos: «Hay muchos, escribe Orígenes, que creyéndose fuera de la Iglesia, en realidad se encuentran en ella; hay muchos que, creyéndose dentro de la Iglesia, están fuera de ella». Porque «*los hay que dicen: 'Señor, Señor', pero no entrarán en el Reino*».

Lector incrédulo, deja este libro, pues Jesucristo ha dicho: «*He venido a salvar lo que estaba perdido*».

* * *

«*Creo, Señor, pero ayuda a mi incredulidad*», dice el Evangelio. Lectores, dejad este libro. Escuchad la Palabra. La que la Iglesia proclama en el ritual, en el breviario, en el misal. La que se vive, reza y encarna en la santa liturgia. Solamente ella ayudará a nuestra incredulidad.

Este libro no pretende ser más que un andamio provisional. Levantada la casa, se destruye el andamio. Lectores, entrad en la casa de Dios, la Iglesia, «gran signo levantado entre las naciones». Este libro no pretende ser sino un prólogo. Leído el prólogo, se lee el libro. No hay más que un LIBRO: la Escritura: «*Palabra viva, divina, eficaz, penetrante hasta la juntura del alma y del espíritu*». La Escritura es JESUCRISTO.

No es palabra mía, sino de la joven Iglesia cristiana. En un imperio pagano que la aplastaba por todas partes, la Iglesia daba testimonio de fe en la resurrección del Hijo de María. Esta palabra es divinamente sencilla, pues está inspirada por el Espíritu de amor: «VENID, SEÑOR JESÚS».

INDICE DE NOMBRES PROPIOS

Agustín, San, 169, 255.
Anouilh, 149.
Aristóteles, 80.
Asís, Francisco de, 112, 248.
Atanasio, San, 93.
Aubert, R., 27, 200, 209, 219, 226, 235, 237, 272, 275, 277, 300, 345, 381.

Bach, 133.
Balthazar, H. U. von, 247.
Balzac, 165.
Barrès, 231 s., 237.
Barth, Karl, 53.
Bataille, 76.
Baudelaire, 59, 64, 200.
Beauvoir, Simone de, 47, 74, 116.
Beck, Béatrix, 249 s.
Beethoven, 133.
Behaigne, 165.
Beigberger, Marc, 61, 68, 70, 126.
Benedicto XV, 210.
Benito, San, 204.
Bergson, 82, 117, 234, 237, 248, 273, 301, 330, 340.
Bernanos, 87, 167 s., 171, 246 s., 250, 352.
Blanchet, 55, 113.
Blondel, 55, 95, 116 s., 211, 217, 233, 237, 338, 344, 383.
Bloy, 201.
Bonald, 223.
Bos, Ch. du, 130, 132 ss., 137, 141 s., 338, 340, 393.
Boscán, 134.
Boutang, Pierre, 61.
Boutroux, 234.
Bouyer, L., 209.
Brahms, 133.
Bremond, 268.
Brugerette, abate, 200.

Camus, 24, 29 ss., 56 ss., 65, 75 s., 103, 190, 368.
Campbell, J. P., 74.
Castelli, Enrico, 99.
Castiglione, Baltasar, 133.
Catalina de Génova, Sta., 120.
Claudel, Paul, 20 s., 23, 30, 46, 53 s., 112, 123, 194 s., 233, 256 s.
Clouard, 271 s., 319.
Cocteau, 54, 378.
Comte, 221.
Csaky, Mons., 236.
Chambord, 226.
Charles, Padre, 30.
Chesterton, 384.
Chopin, 309.

Dansette, 194, 225.
Dante, 169.
Dechamps, Card., 301, 321, 396.

Descartes, 75, 82, 99, 125.
Dewaelhens, A., 55.
Diderot, 69, 74.
Dondeyne, A., 52, 55, 104.
Dostoyevski, 75, 160, 167, 169, 173.
Dreyfus, 224 ss., 237, 242.
Druon, 165.
Duhamel, 197, 381.
Duhem, 234.
Dupanloup, 199, 207.

Esterhazy, 197.
Evely, L., 38.

Fort, Gertrud von le, 106.
Frank-Duquesne, A., 93, 269, 363.
Frizeu, Gabriel, 194.

Gainsborough, 147, 154.
García Yebra, Valentín, 106.
Gide, 25, 48, 62, 66 ss., 130, 132, 135, 144, 178, 183, 201, 221, 223, 230, 241, 250, 251, 365.
Giraudoux, 140.
Gorce, P. de la, 226.
Greene, Graham, 135 ss., 164 ss., 170, 178, 223, 333.
Gregorio de Nisa, San, 106, 196, 360.
Guardini, R., 241, 339.
Gunther, 212.

Hawthorne, 144.
Hébert, Marcel, 213, 219 s., 251.
Heidegger, 47, 81.
Heiler, 195, 225, 371.
Heim, K., 53.
Hermes, 212.
Husserl, 78, 81 s., 84, 94, 123.
Huxley, A., 121.
Huxley, Julien, 26.
Huysmans, 250, 307 s.

Ivitsch, 86.

Jacob, 346.
Jaloux, E., 134, 141.
James, Alice, 137.
James, Henry, 10 s., 21, 31, 40, 126, especialmente 127 - 190, 224, 263, 357, 365 s., 395.
James, William, 130, 137, 216.
Jaspers, 75.
Jeanson, F., 74.
Joyce, 53, 122, 362.
Juan, San, 15, 162, 288, 298, 329, 377 s., 397.

Kant, 71, 74.
Kemp, R., 249 s.
Kessel, 165.
Kuhnelt-Leddhin, 121.

Lachelier, 234.
Lagrange, 233.
Lalou, 212.
La Rochefoucauld, 52.
Las Vergnas, 47.
Lavelle, 55.
Lawrence, D. H., 70.
Lecanuet, 194.
Lecomte du Nouy, 214.
Leibniz, 99 s.
León XIII, 195, 210, 225, 231 s., 236, 370.
Lubbock, Percy, 141.
Lucrecio, 65.

Mac Carthy, Desmond, 131, 135, 137, 141.
Magny, C. E., 197.
Maine de Biran, 330.
Malègue, J., 11, 15, 41, 39, 109, 207, 218, 220, 223, 234, 239, especialmente 253-352, 372, 374 s., 380, 382, 395.
Malègue, Y., 255, 268.
Malraux, 24, 31, 65, 75 ss., 124, 190.
Mann, Thomas, 122, 165, 362.
Marcel, Gabriel, 50, 54 s., 60, 70, 75, 94, 96, 98, 116 s., 123, 331.
Maritain, 234.
Martin du Gard, R., 11, 25 s., 41, especialmente 191 - 251, 255, 270, 277, 314, 331, 368 ss., 372, 395, 404.

Massis, H., 231.
Mateo, San, 17.
Mauduit, Jean, 28.
Maulnier, Thierry, 54, 378.
Mauriac, 46.
Maurois, André, 131, 141.
Maurras, 225, 231.
Mercier, 210.
Merleau-Ponty, Maurice, 55, 61, 75.
Moeller, Ch., 8 ss.
Moré, M., 201.
Mournier, 76.
Mouroux, J., 382.

Napoleón III, 208.
Nédoncelle, 90 ss.
Newman, 209, 240, 275 s., 291, 334.
Nietzsche, 65, 75 s.

Ollé-Laprune, 211, 218 ss.
Oraison, Marc, 88, 206.
Orígenes, 404.
Ovidio, 52.

Pablo, San, 35, 127, 170, 191, 253, 324, 358, 404.
Parménides, 82.
Pascal, 20, 27, 52, 65, 111, 239 ss., 277, 284, 344, 348, 350.
Pedro, San, 42, 292, 389, 400.
Péguy, 31, 101, 228, 231 ss., 256 s., 340.
Pío IX, 195, 200, 209, 226, 235 s.
Pío X, 195.
Pío XII, 214. 403.
Planche, F., 201.
Poë, 144.
Poincaré, 234.
Proust, 56, 131, 134, 157, 162, 165, 260 ss., 308.
Puschkin, 149.

Quint, Pierre, 25.

Racine, 52, 63.
Renan, 208 s., 290 s.
Rivière, Jacques, 20, 24, 256.
Romains, Jules, 165, 197.
Rougemont, Denis de, 166.
Rouault, 324.
Rousseau, 69.
Rousseaux, A., 56.
Rousselot, 233.

Saint-Exupéry, 31, 257.
Saint-Simon, 165.
Sartre, Jean-Paul, 10, 20, 24 s., 27 ss., 31, 40, especialmente 43-126, 129, 190, 224, 230, 264, 277, 336, 340, 356, 359, 361 s., 368, 372, 378, 383, 395, 404.
Scheben, 113.
Shakespeare, 151.
Simon, A., 232.
Sócrates, 238.
Sterckx, Card., 232.

Taine, 221.
Teresa de Ávila, Sta., 120.
Tomás, Santo, 71, 79, 117, 196, 299, 367.
Troisfontaines, R., 74.
Turmel, J., 302.

Unamuno, Miguel de, 9.
Undset, Sigrid, 270.

Vacherot, E., 208 s.
Valéry, 121, 139, 241.
Varet, G., 74, 107.
Verne, Julio, 19 ss., 26, 29, 32.
Veuillot, 195, 226, 229, 232.
Vialar, 165.
Vicente de Paúl, San, 120.
Vinci, 87.
Voltaire, 74.

Wahl, Jean, 115.
Weil, Simone, 35, 116.
Werfel, F., 121.

INDICE GENERAL

PRÓLOGO A LA TRADUCCIÓN ESPAÑOLA 7- 11
PREFACIO 17- 18
INTRODUCCIÓN: *El misterio de la fe* 19- 42
I.—Los indiferentes 21
II.—Los racionalistas 23
III.—Los que no quieren buscar a Dios 26
IV.—Los que buscan a Dios 29
V.—Los tres aspectos del acto de fe 32
VI.—Los tres aspectos de la fe y el ateísmo 33
VII.—Los tres aspectos de la fe y los cristianos ... 34
VIII.—Baja de la fe en la masa de los cristianos ... 36
IX.—Resurgimiento de la fe en las minorías selectas. 37
X.—Divorcio entre las minorías selectas y la masa. 38
XI.—Objeto de este libro 39
XII.—Método de este libro 40
XIII.—El centro de este libro 42

CAPÍTULO I.—*Jean-Paul Sartre o la negación de lo sobrenatural* 43-126
I.—Ojeada a la obra de Sartre 46
II.—La paradoja del «hombre-Sartre» 60
III.—El ateísmo de Sartre 73
1. Caracteres generales 73
2. Los tres motivos del ateísmo de Sartre ... 77

a. El «para-sí» y el «en-sí» 78
b. La noción de Dios sería contradictoria 88
c. La noción de creación 99
d. Contradicción entre la libertad y la existencia de Dios 105
IV.—El antiteísmo de Sartre 107
V.—La oposición al mundo sobrenatural 115
CONCLUSIÓN 125

CAPÍTULO II.—*Henry James y el ateísmo mundano* ... 127-190
I.—El arte de James 130
II.—Significación religiosa de la obra de James 135
1. Nostalgia de la Iglesia católica 136
2. El sentimiento de un mal sobrenatural ... 137
a. La belleza y las riquezas 138
b. La nada de la vida mundana ... 140
c. La mentira 141
d. La posesión demoníaca 144
III.—Los «Embajadores» 150
IV.—El ateísmo mundano 162
1. El mal inasible 162
2. Satán 166
a. Satán, príncipe de la mentira y del orgullo 167
b. Satán o la fascinación de la libertad 169
c. Satán, ángel caído 174
V.—El camino de la fe 176
1. Los que quieren salvar a los otros 176
a. Las solteronas divididas 176
b. Las heroínas de la caridad 178
2. La salvación del pecador por la confesión de su falta 183
CONCLUSIÓN 189

CAPÍTULO III.—*Martin du Gard y «Jean Barois»* 191-251

I.—La infancia piadosa de Jean Barois 198

1. Debilidad de la formación cristiana hacia 1880 199
2. La «sólida formación cristiana» de un joven francés de 1880 202

II.—El afrontamiento intelectual 207

1. Estado de la apologética a finales del siglo XIX 208
   a. El racionalismo religioso 212
   b. El fideísmo 213
   c. El pragmatismo 216
   d. El compromiso simbolista 219
2. Los sectores intelectuales laicos a finales del siglo XIX 220
3. La pérdida de la fe 222

III.—La religión laica y la Iglesia de Francia 224

1. El catolicismo y el «Affaire» 225
2. La verdadera faz del catolicismo bajo la tercera República 231
   a. Laicismo y catolicismo liberal ... 231
   b. La superación del positivismo ... 234
   c. El catolicismo francés, visto desde el interior 234

IV.—La «conversión» de Jean Barois 238

1. El miedo no es la fe 239
2. Verdadero aspecto de la muerte cristiana. 246

CONCLUSIÓN 249

CAPÍTULO IV.—*Malègue y la penumbra de la fe* 253-352

I.—Las infancias místicas 256

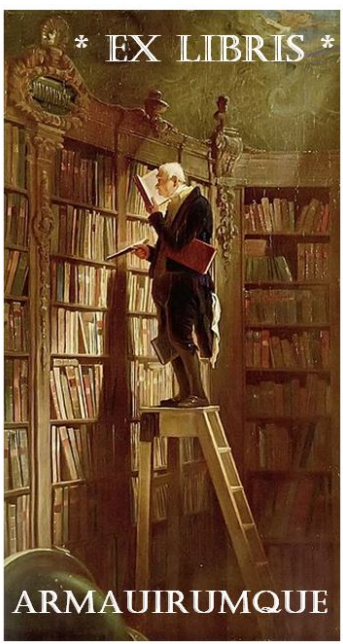
1. Maitines 257
2. La gracia en las «causas segundas» 266

II.—Paradise lost 270

1. El inevitable afrontamiento de los problemas intelectuales 270

2. El ambiente intelectual pecador 273
3. Complicidad intelectual de Méridier 277
4. El llamamiento 284
5. Paradise lost 292
a. Soledad orgullosa 293
b. La fidelidad religiosa crispada ... 294
c. Rabia contra el fideísmo y el pragmatismo 295
d. El vértigo racionalista 296
III.—La hora undécima 299
1. La crítica de la crítica 300
2. Necesidad de una efracción 304
a. El amor 308
b. El dolor y la muerte 313
IV.—El acto de fe 317
1. Las supremas vacilaciones de la razón ... 318
a. El triple fundamento del motivo de credibilidad 319
b. La paradoja de la santa humanidad de Dios 322
c. La paradoja del dolor humano ... 326
d. La paradoja del testimonio evangélico 330
2. Necesidad de un consentimiento libre ... 332
3. El llamamiento de la gracia 337
4. La adhesión de la fe 342
V.—Los desposorios del dolor y del espíritu, en Jesucristo 346
1. Penumbra de las Escrituras y penumbra de la Cruz 348
2. Dios fué el primero en amarnos 351
3. La muerte en Jesucristo 352

CONCLUSIÓN.—*La fe en Jesucristo* 353-396
I.—La fe es sobrenatural 355
II.—La fe es libre 360
III.—La fe es razonable 366

1. Racionalismo o fideísmo 367
2. La responsabilidad de los cristianos 370
3. La síntesis católica 372
4. La penumbra de la fe 377
IV.—Síntesis de los tres aspectos de la fe 380
V.—Itinerario de la vida de fe 383
1. Infancia 383
2. La encrucijada en la época de la adolescencia 384
3. El camino agreste 388
VI.—Testimonios vividos 389
VII.—La penumbra de la Iglesia y de Jesucristo 394

EPÍLOGO 397-405